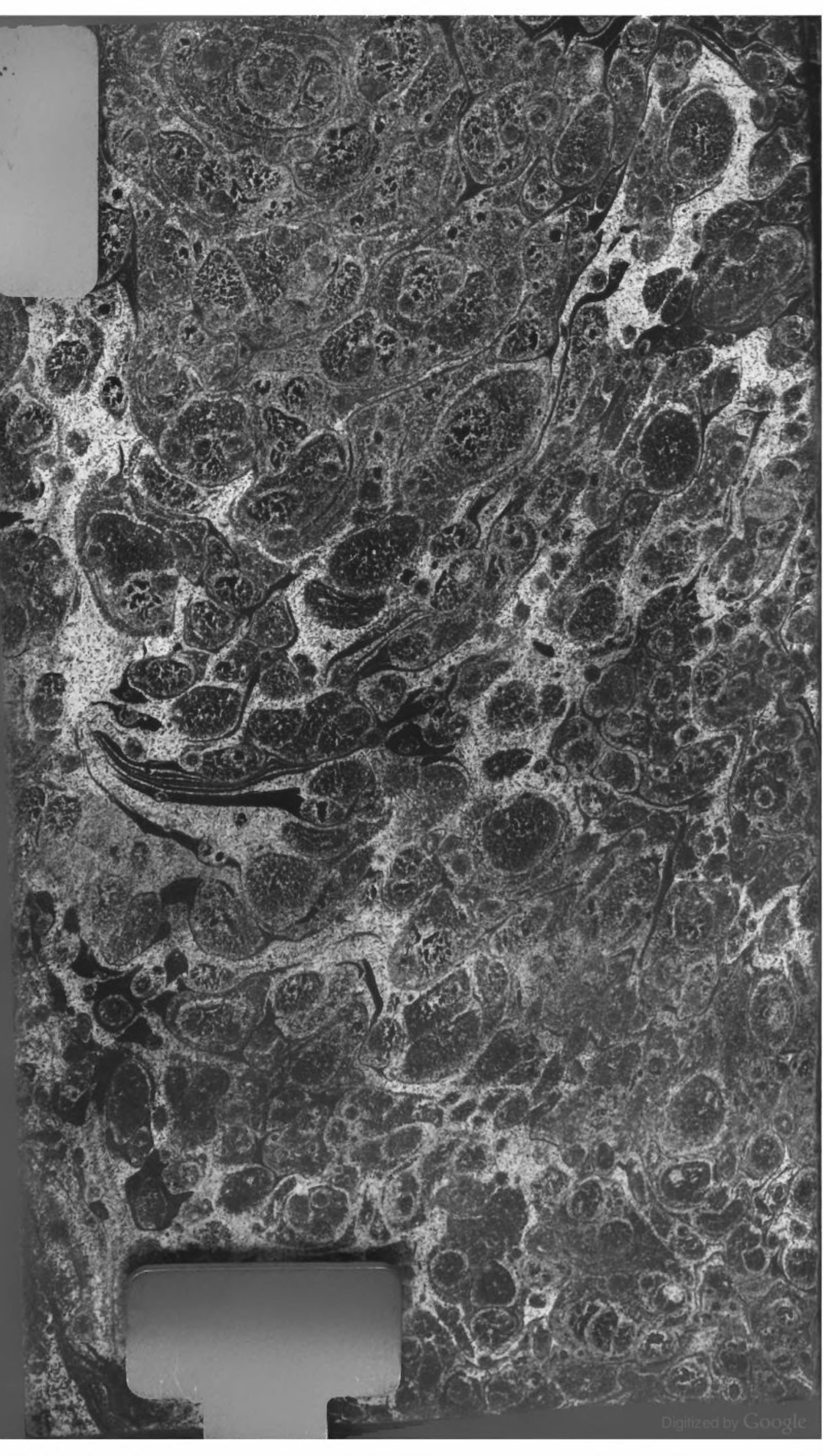






<36603541030017

Geschichte

der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann
Außerordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Jena, der Churfürstlich Mainzischen Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt Mitgliede und der lateinischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Zweiter Band.

Leipzig,
bei Johann Ambrosius Barth
1799.



Vorrede.

Der zweite Band dieser Geschichte sollte die zweite Periode enthalten, welche von Sokrates bis auf Zenos Nachfolger sich erstreckt. Allein die Reichhaltigkeit der Materialien machte eine Zertheilung derselben nothwendig, wenn nicht dieser Band eine unverhältnißmäßige Ausdehnung bekommen sollte. Es ist freilich unangenehm, daß die Uebersicht eines

ganzen Zeitraums dadurch etwas erschwert wird; indessen hat doch die Periodenabtheilung selbst zu große Vortheile, als daß man sie, dieser kleinen Unbequemlichkeit willen, ganz zu verwerfen, Ursache hätte.

Uebrigens ist die Einrichtung in diesem Bande dieselbe geblieben, welche ich dem ersten gegeben hatte. Sie schien mir die zweckmäßigste zu seyn, und ich bin bis jetzt durch keine Gründe von dem Gegentheil überzeugt worden. Vielleicht wäre es geschehen, wenn ich das Glück gehabt hätte, den ersten Band meiner Schrift bald und auf eine für mich instructive Art beurtheilet zu sehen. Aber von so vielen kritischen Journalen, welche in Deutschland geschrieben werden, haben bis jetzt nur zwei ihr Urtheil vernehmen lassen, die Erfurtische und die Göttingische gelehrte Zeitung. Beide Anzeigen sind im Grunde zu unbedeutend, als daß sie auf den Namen einer Recension Anspruch machen könnten. Indessen ist doch die letzte, in Ansehung ihres Verfahrens und ihrer Tendenz ein zu merkwürdiges Actenstück, daß ich mir nicht das Vergnügen versagen kann, es hier in extenso herzusetzen und mit einigen Bemerkungen zu begleiten.

„Der

Götting. Anz. 1797 N. 13. S. 121-128.

„Der Herr Verfasser hatte in seinem Werke über das System des Plato zu einer vollständigen Geschichte der griechischen Philosophie Hoffnung gemacht. Er schränkt sich aber nicht auf die Erfüllung derselben ein, sondern liefert hier den Anfang einer Geschichte der Philosophie überhaupt, die nach dem Maaßstabe, welchen er selbst für die Beurtheilung angiebt, auf Vollendung dem Stoffe und der Form nach berechnet seyn soll. Sein Verdienst läßt sich aus diesem ersten Bande nicht genau schätzen. Bekanntlich ist keine Partie der Geschichte der Philosophie in den neuern Zeiten so fleißig und vielseitig cultivirt, als die von Thales bis auf Sokrates bei den Griechen. Schon deswegen konnte es dem Verf. leichter werden, in Ansehung jener Partie etwas Vorzügliches an und für sich zu leisten, ohne daß dabei sein eigenes Verdienst dabei sehr in Anschlag zu bringen wäre. Hier und da Berichtigungen und neue Ansichten des Einzelnen, nähere Bestimmungen, kleine Zusätze, die ohnehin noch wohl noch zweideutig sind, *) durch welche allein aber der Verf. sich von seinen Vorgängern in der Bearbeitung jener Periode der griechischen Philosophie unterscheiden mag, können ihn wohl nicht auf eine be-

*) Ist doch wohl gar eine kritische Prophezeiung!

bedeutend höhere Stufe über dieselben im Urtheile des unterrichteten und unpartheiischen Publicums erheben. Die Rechtmäßigkeit der Erwartung also, die der Verf. erweckt, daß er ein Werk über die Geschichte der griechischen Philosophie aufstellen werde, dergleichen die historische Muse bisher noch nicht aufzuzeigen hatte, und das die frühern Versuche eben so entbehrlich machte, als es sie durch Originalität Wahrheit und Zweckmäßigkeit überträfe, wird sich erst in den folgenden Bänden, welche die verhältnißmäßig weniger angebauten Felder der Geschichte der Philosophie angehen, mit grösserer Sicherheit beurkunden lassen. Was in diesem ersten Bande gethan werden konnte, um den Lauf des Verf. unmittelbar nach Eröfnung der Schranken rühmlich auszuzeichnen, ist nur zum Theil von ihm gethan worden, so daß schon hier zur Vollendung noch manche Desiderata übrig bleiben. Vielleicht würde Rec. mehr Auszeichnendes gefunden haben, und weniger vermissen, wenn nicht der Verf. selbst dazu veranlaßte, einen strenge vergleichenden Blick auf seine Vorläufer zu richten, gerade dadurch, daß er die Aufmerksamkeit von ihnen abzulenken, und sie, so viel es sich nur mit guter Manier thun lassen wollte, in den Hintergrund zu entfernen sucht. Herr. T. mißbilligt die ethnographische Methode der Geschichte der Philosophie und zwar insofern mit Recht, als

zu-

zunächst bei den Griechen die Geschichte der Philosophie ein historisches Continuum wird. Gleichwohl kommt es nur darauf an, was man sich unter der ethnographischen Methode der Darstellung der Philosophie des Alterthums denkt, und wie weit man sie anwendet. Für eine beschränkte Anwendung nach einem engern und zweckmäßig bestimmten Begriff derselben läßt sich Manches zur Rechtfertigung sagen. Die wissenschaftliche Cultur und Philosophie der Griechen hängt von mehr Seiten mit der Aegyptischen Cultur zusammen. Gesetzt, daß die griechische Philosophie wirklich selbstständig genug wäre, um den Forscher der Geschichte der Philosophie überhaupt einer sorgfältigern Rücksicht auf die Aegyptier zu überheben (eine Voraussetzung, die immer problematisch ist); so giebt es doch neuere Gelehrten und scharfsinnige Historiker (z. B. Plessing), die jene Selbstständigkeit der Griechischen Philosophie aus historischen Gründen schlechthin abläugnen. Daß die Hypothese dieses Gelehrten keiner Aufmerksamkeit werth sey, wird Herr T. nicht behaupten wollen. *) Warum sollte nun nicht ein Kap. über die wirkliche oder vermeinte Philosophie der Aegyptier

*) Nach Herrn Buhle Grundriß 1. Th. S. 42. ist eine ganz unhaltbare Hypothese.

einleitungsweise nützlich und nöthig seyn, um die folgende zusammenhängende Geschichte der Philosophie der Griechen desto pragmatischer werden zu lassen, indem man sie vorläufig vor unhistorischen Ableitungen und falschen Deutungen verwahrt? — Vor der Philosophie als Wissenschaft (einem Systeme nach Vernunftprincipien) gingen, der Natur der philosophirenden Vernunft in ihren ersten Aeusserungen gemäß, einzelne Philosopheme her. Die historische Darstellung der letztern wird durch das Gesetz aller Geschichte, die Chronologie bedingt. Hatten die Aegyptier früher Philosopheme als die Griechen (und wie kann man dies absolut verneinen) so dürfen sie in einer Geschichte der Philosophie überhaupt nicht so übergangen werden, wie sie vom Herrn T. übergangen sind. Die Erzeugnisse der Speculation der ältern Griechen waren doch auch nichts weiter als Philosopheme, so weit wir sie kennen. Fängt Geschichte der Philosophie erst dann an, wenn diese sich der Idee der Wissenschaft nähert, so ist sie auch nicht befugt, von Thales anzufangen. In späterer Zeit ist die Alexandrinische Philosophie ein Amalgama aus Zoroastrischen, Hebräischen, Aegyptischen und Griechischen Vorstellungsarten, die in Alexandrien zusammenflossen. Sie läßt sich nicht pragmatisch erzählen, ohne die Philosopheme des Zoroasters, der Hebräer,

an und für sich entwickelt zu haben. Die Zoroastrische Lehre hängt wiederum mit ältern Persischen Begriffen, wie die Mosaische mit Aegyptischen zusammen. Wie kann man den Geschichtschreiber mit Grunde tadeln, der zur Vorbereitung der Geschichte der Philosophie überhaupt den Philosophemen der Hebräer, des Zoroaster (und wegen der unmittelbaren historischen Verbindung auch der Scandinavier, Hindus u. a. *) ein paar besondere Abschnitte widmete, ohne übrigens dem wahren Continuum der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft etwas zu entziehen? Es läßt sich demnach noch streiten, ob die Hrn. Gurlitt, Meiners, Buhle u. a. die die etheographische Methode in den erwähnten Absichten brauchten, hierin zweckwidrig verfuhren? oder ob nicht umgekehrt die unbedingte Einschränkung der Geschichte der ältern Philosophie auf die Griechen, die Hr. T. für ein negatives Verdienst seines und des Tiedemannischen Werkes hält, ein positiver Mangel sey. Die Periode der Geschichte der Philosophie, die in dem vorliegenden Bande von Hn. T. vorgetragen wird, geht bis zum Sokrates. Sie ist in folgende Abschnitte getheilt: — Vorausgeschickt sind zwei Einleitungen. Die erste be-

 trifft

*) Nicht auch etwa der Mexikaner und Peruaner?

trifft den Begriff, Inhalt, die Form, den Zweck, die Methode und allgemeine Literatur der Geschichte der Philosophie. Die zweite enthält einige Bemerkungen über die griechische Philosophie insbesondere und die Hauptquellen derselben, die aber etwas dürftig ausgefallen sind, und bloß an das Bekannte erinnern. Die Geschichte der Philosophie erklärt der Verf. als Darstellung der successiven Ausbildung der Philosophie oder Darstellung der Bestrebungen der Vernunft, die Idee der Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen der Natur und Freiheit zu realisiren, eine Erklärung, der schwerlich Jemand seinen Beifall verweigern wird. Was hier zur Begründung und Erläuterung derselben vorkommt, ist sehr durchdacht, und wird endlich den Streit entscheiden, der über den Formularbegriff der Geschichte der Philosophie geführt wurde, und so oft eine bloße Logomachie war. Auch die Widerlegung der Meinung des Herrn Grohmann kann diesen Schriftsteller überzeugen, daß die ungünstige Aufnahme, die seine Theorie in unsern und andern critischen Blättern fand, nicht, wie er glaubt, von einer Recensentencoalition gegen ihn herrühre, die nur sein Hirngespinst ist. Weniger zufrieden möchten uneingenommene Kenner mit manchen Aeusserungen des Verf. über die neuere Literatur der Geschichte der Philosophie seyn. Sein Urtheil über

das-

das hieher gehörige neuere Werk des Herrn Tiedemann (S. 26) ist einseitig, ungerecht gegen andere, und steht eben darum mit seiner eignen historischen Darstellung der griechischen Philosophemene im direktesten Widerstreite. Eben daselbst wird der Mangel an Schriften über die gesammte Griechische Philosophie bemerkt. Die Bücher von Meiners und Plessing findet der Verf. nur particulär, was sie nach ihren Zwecken auch nur seyn sollten. *) Des neuern

*) Es ist sehr auffallend, wie der Rec. an jenem Urtheile einen so gewaltigen Anstoß finden konnte, und kaum anders als aus parteiischer Eigenliebe zu erklären. Schwerlich hätte er bei leidenschaftloser Prüfung einen ganz falschen Sinn in jene Stelle hineintragen und sich über angeführte Thatsachen so formalisiren können. Es ist falsch, daß ich den Mangel an Schriften über die gesammte griechische Philosophie behauptet habe; wir haben, dies sind meine Worte, noch keine vollständige allen Foderungen entsprechende Geschichte der griechischen Philosophie, ich kenne kein Werk, das sich ausschliessend mit diesem Theile der Geschichce beschäftiget. Ich führe darauf mehrere Werke an, von welchen aber keins eine vollständige, befriedigende Geschichte der griechischen Philosophie enthält. Diese Thatsache wird der Rec. nicht widerlegen können. Daß die Werke der Herren Meiners und Plessing particulär und nicht universell sind, ist nicht meine Schuld, noch habe ich behauptet, daß sie es seyn sollten; ich habe nur angegeben, was sie sind. Was endlich jenes ungerechte Urtheil über Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie

neuern Werks des Herrn Buhle, das die Griechische, theoretische und praktische Philosophie von Thales bis Sextus umfaßt, wird gar nicht gedacht; dieses wird (S. LXXXIII.) unter die Compendien und kleineren Schriften literarisch aufgeführt, ungeachtet es, was dem Verf., der es benutzte, nicht unbekannt war, dermalen drei Bände beträgt, und nach seiner Beendigung ungefähr denselben Umfang haben dürfte, den die gegenwärtige Geschichte des Herrn T. erhalten möchte. Die Abtheilung nach § § macht noch kein Compendium; sonst gehörte Bruckners Hist. crit. in 6 Quartanten eben dahin. *)

Ueber-

phie betrift, so zeichnete ich dieses Werk unter andern, die gesammte Geschichte der Philosophie betreffenden nur in Rücksicht auf die Darstellung der Philosopheme (d. h. in Rücksicht auf den Fleiß, auf die Genauigkeit und den Scharfsinn, mit welchem dieser Gelehrte den Sinn der Philosopheme in den Quellen erforscht hat, in welchem Puncte auch Herr Fülleborn Beiträge St. 6. S. 6. einstimmt) aus, ohne den übrigen Werken dieser Art ihr Verdienst abzusprechen, wie sich jeder Unparteiische aus dem, was S. 26. folgt, hinlänglich überzeugen kann.

*) Herr Buhle hat einen Grundriß der Geschichte der Philosophie, nicht der griechischen Philosophie versprochen. Er konnte daher nicht als ein besonderes Werk über die Geschichte der griech. Philosophie S. 25, 26. angeführt werden. Es ist übrigens nicht vergessen worden, wie

der

Ueberhaupt ist der literarische Theil des Werks unsers Verf. die schlechteste Seite desselben, die zum Contraste mit den guten dienen kann. Die bloße Häufung der — zuweilen sehr mangelhaften — Büchertitel sieht einem Auctionscataloge ähnlich. Denn Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie und Reimmanns kritisirender Geschichtskalender von der Logica, Meiners historia doctrinae de ver. Deo und Ienkin Thomasius Historia Atheismi (London 1716. 8.) stehen hier vertraulich neben einander.*) Es ist auch kein

der Rec. selbst anführt; aber es scheint, als hätte er erwartet, S. 26. vorzüglich genannt zu werden, und daß es nicht geschehen ist, erregt die Galle des Rec. — Die Anführung des Buhlischen Werkes unter den Compendien ist freilich etwas unschicklich, wegen der großen Ausführlichkeit. Ein Theil der Schuld fällt aber auf Herrn Buhle selbst zurück, der erstlich die gesammte Geschichte der Philosophie in drei kleinen Octav-Bändchen, und zwar in compendiarischer Form (S. Vorrede zum 1. Theile S. 2.) vorzutragen versprach, und selbst bei erweitertem Plane seinem Werke noch immer die compendiarische Form ließ. (S. Vorrede zum 2. Theile S. 3). Ich überlasse es dem Herrn Rec. sich deshalb mit Herrn Buhle, abzufinden, und danke ihm für die Belehrung über die Kriterien eines Compendiums.

*) Vertraulich neben einander? Ich stelle in dem §. 24 die Geschichtswerke über einzelne Theile der Philosophie zusammen. Natürlich steht Tiedemanns Geist als das

un-

kein vernünftiger Grund da, warum der Verf. was er schon in seinem Werke über Plato that, den Auskehricht der Literatur (der lieben Vollständigkeit wegen, die doch nie Vollständigkeit wird) wieder herbeiträgt. Entweder hätte er die Literatur, für welche ohnehin durch Herrn Buhle, auch in critischen Betrachte, gesorgt war, ganz weglassen, oder ihr eine lehrreichere und dem Bedürfnisse angemessenere Einrichtung geben sollen. Die historische Erörterung der Philosopheme selbst, der Hauptgegenstand des Werks, ist in vieler Hinsicht vortrefflich, obwohl immer noch nichts weniger als vollendet, so wie sie auch im Wesentlichen auf eine unterscheidende Originalität keine Ansprüche hat. Am meisten hat der Verf. Eigenes in der Darstellung der Philosopheme des Heraclit, Empedokles, der Atomisten und Sophisten. Er hat hier die Nachrichten der Alten vollständiger gesammelt und mehr ausgepreßt. Ob nicht in der Anordnung der Ideen jener Weltweisen, in dem Sinne, der ihren Behauptungen untergelegt wird, zuweilen auch der neuere Philosoph aus den alten spreche, ist eine andere Frage. Mit den Sophisten

wurde

umfassendste voran, darauf folgen die zur Geschichte der Logik gehörigen. Worauf soll nun der Tadel gehen? Auf den Mangel der Ordnung? oder daß Schriften von ungleichem Werthe neben einander gestellt werden müßten.

würde Hr. T. durch sein Studium des Plato vertrauter. In der Ansicht des Eleaticismus und Pythagorismus stimmt er mit denen von Fülleborn und Buhle zusammen. Die treffliche critische Untersuchung der Quellen zur Geschichte des Pythagoras und der Pythagoreer von Meiners nimmt er als gültig an, und in den Lebensumständen des Pythagoras folgt er diesem ganz. *) Eigenes vollständiges Quellenstudium würde inzwischen, wie Rec. wohl einmal darzuthun Gelegenheit haben wird, über den innern Zusammenhang des Pythagoreischen Systems, vornehmlich über die successive Ausbildung und Abänderung desselben noch manche Aufschlüsse gewährt haben, die beim Verf. nicht angetroffen werden. **) Der (S. 163.) ***) erwähnte Antagonism zwischen der Meinung Tiedemanns über die Xenophanische Hypothese von der Natur der Sonne und des Mondes, und die von Meiners und Buhle angenommene, ist freilich seltsam genug; aber wohl nicht durch die Schuld der letzteren. Die

frü-

*) Beide Angaben sind nur halb wahr. Die Uebereinstimmung hätte müßen genauer characterisirt werden.

**) Möge der Rec. diese Aufschlüsse dem Publicum ja recht bald mittheilen. Ich werde weder neidisch noch ungerecht gegen dieses Verdienst seyn.

***) Betrifft blos eine beiläufige Anmerkung.

frühere Geschichte der Physik und Astronomie macht es doch höchst unwahrscheinlich, daß Xenophanes Sonne und Mond für entzündete Dünste hielt, die täglich entständen und erlöschten, zumal Cicero ihm die Hypothese beilegt, daß der Mond, wie die Erde, bewohnt sey. Folgerte doch Xenophanes aus den Versteinerungen auf den Bergen, daß die Erde ehedem mit Wasser bedeckt gewesen; man kann einem solchen Kopfe also eher die letzte Hypothese als jene rohe Vorstellung zutrauen. Daß die beiden ersten Kap. des Aristotelischen Werkchens de Xenophan. Zen. et Gorg. vom Melissus handeln, ist zuerst von Hrn. Buhle gezeigt worden, in der Abhandlung Histor. Pantheismi a Xenophane usque ad Spinozam in den Commentat. Soc. Reg. Gotting. T. X. *).

Es wird nicht leicht Jemand seyn, der dieser Anzeige nicht die Verlegenheit anmerken sollte, in welche den Verf. der Vorsatz tadeln zu wollen, versetzte. Ich besitze nicht den Eigendünkel, um

*) Wenn es mit dieser Angabe seine Richtigkeit hat, wie wir nicht zweifeln, — denn Niemand kann das besser wissen, als der Herr Rec. so ist mir, wie Herrn Spalding etwas Menschliches begegnet, der wahrscheinlich eben so wenig als ich diese Abhandlung gelesen hat.

um in die Unart so mancher Schriftsteller zu fallen, welche keinen Tadel vertragen können; aber ich halte es auch unter der Würde eines Recensenten, wenn er, einer Leidenschaft zu gefallen, vergißt, was er dem Publicum und dem Schriftsteller schuldig ist; wenn er anstatt das Eigenthümliche einer Schrift in dem Inhalte und der Form treulich darzustellen, die Vorzüge sowohl als die Unvollkommenheiten derselben zu entwickeln, nur darauf ausgeht, jene in den Schatten zu stellen, und diese herauszuheben; wenn er den Hauptgegenstand trocknen Fußes übergeht, und bei Nebendingen verweilt, um nur tadeln zu können; wenn er anstatt seinen Tadel mit Gründen zu unterstützen, vielmehr durch willkürliche Deutung erst den Stoff zu Vorwürfen selbst schafft. Die obige Anzeige besteht dem grösten Theile nach aus solchen Recensentenkünsten, und ist deswegen ein Muster, wie man nicht recensiren soll.

Der Hauptgedanke, auf welchen sich das ganze Raisonnement des Rec. stützt, ist der: der Verf. hat eine, dem Stoffe und der Form nach vollendete Geschichte der Philosophie versprochen; Der erste Band bleibt weit hinter dieser Erwartung zurücke. Das erste ist ein Falsum. Nie ist

mir diese Anmassung in den Sinn gekommen. Ich habe gezeigt, was eine Geschichte der Art seyn und was sie leisten müsse; ich habe mich bestrebt, diese Foderungen zu erfüllen; Dieses sagt die Vorrede, nicht jene Großsprecherei, die mir aufgebunden werden soll. Es wäre rathsamer und eines Rec. würdiger gewesen, den in der Vorrede angegebenen Gesichtspunct anzugeben, und zu zeigen, was ich wirklich geleistet, und nicht geleistet habe, als so ins blaue Feld von dem Plane und der Ausführung zu sprechen, daß kein Leser nur einen Begriff von beiden sich machen kann. Was soll man z. B. dazu denken, wenn er zu dem, wodurch sich dieses Werk auszeichne, hier und da Berichtigungen, neue Ansichten des Einzelnen, nähere Bestimmungen, kleine Zusätze, die ohnehin noch wohl noch zweideutig sind, rechnet? So zweideutig, so unbestimmt, drückt sich nur ein Mann aus, der die Unbestimmtheit zu gewissen Absichten braucht. Er mag jene Berichtigungen, Zusätze u. s. w. untersucht und geprüft haben oder nicht, so bringt ihm in beiden Fällen diese vornehme Sprache keine Ehre. Und wie stimmt mit dem Anfange der Anzeige, wo dem Buche alles Auszeichnende abgesprochen wird, und nichts Rühmliches davon

zu sagen ist, das Ende derselben überein, nach welchem die historische Erörterung der Philosopheme in vieler Rücksicht vortrefflich ist. Doch auch hier weiß der Rec. durch seine hinzugefügten Bestimmungen und Zusätze alles wieder ins rechte Gleis zu bringen. Er kann es nicht läugnen, daß manches Eigenthümliche angetroffen wird; anstatt zu zeigen, worin das bestehe, und wie ich zu demselben gekommen sey, setzt er vielmehr eine neue Bedenklichkeit hinzu, ohne sie im geringsten zu begründen. Doch kein Wort weiter davon. Die ganze Anzeige beweist durch sich selbst, daß sie nicht die Absicht haben sollte, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sonst müßte sie stringentere Beweise enthalten, und sich sowohl über das Formelle als das Materielle der Geschichte und das Quellenstudium, welches dem letzten zum Grunde liegt, als die Hauptsachen, worauf es bei Beurtheilung eines solchen Buches ankommt, weitläufiger und bestimmter erklärt haben.

Uebrigens ist die Tendenz und die Veranlassung dieser Anzeige und ihrer Beschaffenheit so deutlich in ihr selbst ausgedrückt, daß es für den nachdenkenden Leser kaum einer Zurechtweisung bedarf. Der Recens. hätte, wie er sagt, viel-

leicht (!) mehr Auszeichnendes gefunden, wenn ich nicht meine Vorgänger so viel als möglich, in den Hintergrund zu entfernen gesucht hätte. Zum Beweise wird die Verwerfung der ethnographischen Methode angeführt. Ich habe die letzte als zweckwidrig aus Gründen getadelt, und selbst die Apologie derselben von dem Verf. zeigt, wie schwer es halte, etwas zu ihrer Rechtfertigung zu sagen. Es wäre überflüssige Arbeit, das Raisonnement des Rec. darüber zu beleuchten. Ich frage nur den Herrn Rec. auf sein Gewissen, ob er in Herrn Buhles Grundriß der Geschichte der Philosophie etwas vermissen, ob er irgend eine Lücke oder Dunkelheit finden würde, wenn er die acht Abschnitte bis S. 154 als nicht vorhanden betrachtete? — Daß ich dadurch meine Vorgänger absichtlich in Schatten habe stellen wollen, ist nur dem Rec. so vorgekommen, aber mir nicht eingefallen, der sehr wohl weiß, daß die historische Methode nicht allein darauf beruht, und daß es bei einer wissenschaftlich-historischen Arbeit, dergleichen die Geschichte einer Wissenschaft ist, mehr als ein Weg giebt, sich Verdienste zu erwerben.

Daß

Daß der literarische Anhang nicht ohne Mängel sey, habe ich schon selbst in der Vorrede gestanden; daß er nicht so schlecht ist, um die Vergleichung mit einem Auctionscatalog zu verdienen, kann ich ohne Unbescheidenheit um so mehr behaupten, da die zum Beweise gewählten Beispiele, wenn man sie in dem Buche selbst nachsehen will, gerade die nach einem Plan bestimmte und geordnete Stellung beurkunden, welche keine Eigenschaft gewöhnlicher Auctionscatalogen ist. Es war meine Absicht, eine soviel als mir möglich vollständige Uebersicht von der Literatur über die Geschichte der Philosophie, sowohl überhaupt als über einzelne Theile derselben, zu geben; ohne zu weitläufig zu werden, konnten aber nur die Titel der Bücher angeführt werden. Aus diesem Grunde kann ich weder den einen noch den andern Rath des Rec. befolgen. Herr Buhle hat bloß die besten und brauchbarsten Schriften (mit einigen wenigen Ausnahmen) meistens ohne kritisches Urtheil (zumal bei ältern) angeführt; diejenigen Leser, welche bloß diese kennen lernen wollen, können immer bei ihm Befriedigung finden. Meine Absicht gehet aber auf eine vollständige Uebersicht, der man die wenigen Blätter, die sie einnimmt, immer gönnen kann.

Möch-

Möchten doch alle Gelehrte, welche an einem Fache arbeiten, mit Entfernung aller kleinlichen Rücksichten, nur die Cultur ihrer Wissenschaft zu ihrem Hauptinteresse machen. Nur bei dieser Denkungsart kann eignes Verdienst neben fremden bestehen und geltend werden.

Jena den 10. April 1799.

Der Verfasser.

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung.

Drit-

Inhalt.

Ges

Geschichte der Philosophie.

Zweiter Theil.

Systematischer Geist der Philosophie.

Geschichte der Philosophie.

Zweites Hauptstück.

Zweite Epoche

Systematischer Geist der Philosophie.

Von Sokrates bis auf Zeno, den Stifter der Stoa.

Einleitung.

Sokrates macht in der Geschichte der Philosophie Epoche. Er war es, der, wie Cicero sagte, die Philosophie vom Himmel herabrufte, und in die Wohnungen der Menschen, in das gemeine Leben einführte [1]). Als populärer Philosoph, dem es mehr um die Veredelung der Menschheit, um die Anwendung der Philosophie im

 Practis

1) Cicero Tuscul. Quaestion. v. 3. Socrates autem philosophiam devocavit e coelo et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

Practischen, als um die Wissenschaft zu thun war, würde er, ungeachtet aller seiner sonstigen Verdienste, keine Stelle in der Geschichte der Philosophie verdienen, wenn er nicht zugleich den Philosophen einen neuen ihrer würdigen Gegenstand angewiesen, und dadurch dem Forschungsgeiste eine andere Richtung gegeben hätte. Nach ihm war in Griechenland selten ein Philosoph, der sich blos allein mit Speculationen über die Natur beschäftigte; die Erforschung der Gründe und Gesetze des moralischen Verhaltens wurde im Gegentheil für die wichtigste Angelegenheit der Philosophie betrachtet [2]).

Obgleich Sokrates diese wichtige Veränderung hauptsächlich bewirkte, so ist er doch nicht die einzige Ursache derselben, sondern der Gang der Cultur des menschlichen Geistes und mehrere Zeitumstände beförderten sie auf mehr als eine Art. Die veränderte Richtung des menschlichen Geistes war die Wirkung einer langen, sehr zusammengesetzten Reihe von Ursachen; mit Sokrates fing diese Veränderung an sichtbarer zu werden, und er war gleichsam das letzte Glied in jener Kette. Indem wir jene mitwirkenden Umstände untersuchen, treten wir dem Verdienste dieses großen Mannes nicht zu nahe, sondern setzen uns nur in den Stand, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Der Gang der Cultur des menschlichen Geistes mußte, wie wir schon im ersten Bande gezeigt haben, die Aufmerksamkeit der Denker von den äußern Objecten zuletzt nothwendig auf die Natur des Menschen zurückführen. Schon war in der ersten Periode alles vorbereitet, um diesen Schritt in Ansehung des Theo-

reti-

2) Cicero Officior. I. c. 2. Quis est enim, qui nullis officii praeceptis tradendis philosophum se audeat dicere?

retischen zu thun. Die verschiedenen widerstreitenden Systeme, die angehobenen Streitigkeiten über die Realität der Erfahrungs- und der Vernunftbegriffe, die Kühnheit der Sophisten, mit welcher sie alle Objectivität der Erkenntniß leugneten, und die Wahrheit in ein Spiel der Einbildungskraft verwandelten; alles dieses mußte nothwendig die Untersuchung des menschlichen Verstandes als die Quelle aller Wahrheit zur wichtigsten Angelegenheit machen. Auch zeigt sich schon am Ende der ersten Periode, daß die Untersuchung über die Natur des Menschen, über das Wesen der Vorstellungskraft und die Erklärung der Erscheinungen des innern Sinnes immer mehr zur Sprache kam.

Alle denkende Köpfe wurden aber damals noch von einer andern Seite zum Nachdenken über das menschliche Gemüth angereizt. Nicht lange vor Sokrates fing nämlich die Reihe von bürgerlichen Unruhen, Kriegen, und Staatsveränderungen an, welche endlich mit der Freiheit der griechischen Staaten endigten. Seit dem Peloponnesischen Kriege, der mit dem Umsturz der Athenienfischen Macht endigte, hörten die Kriege und inneren Unruhen nicht auf, und alle griechische Staaten wurden dadurch zuletzt so geschwächt, daß sie den macedonischen Königen Philipp und Alexander nur einen schwachen Widerstand entgegensetzen konnten. Es ist einleuchtend, daß diese großen Veränderungen in dem äußern Verhältniß der griechischen Staaten sich nicht hätten ereignen können, wenn nicht in den innern Verhältnissen, worauf sich ihre Grundverfassung gründete, sich so vieles geändert hätte. Jeder Staat war unüberwindlich, so lange Patriotismus alle Bürger desselben beseelte, und das griechische Staatensystem konnte seine Freiheit gegen den mächtigsten Feind vertheidigen, so lange nicht Privatvortheil sich an die Stelle des gemeinen Besten setzte. Allein die Sitten, die Denkungsart des größten Theils der Bürger war anders worden; das Gebäude, was auf

ihnen beruhete, mußte daher nothwendig zusammen stürzen. Ein unedeles Streben nach Reichthum, Schwelgerei, Ueppigkeit, Eitelkeit, Stolz, Ehrgeiz hatte sich des größten Theils der Nation bemächtiget, und ihren Character verderbt. Die meisten Menschen handelten ohne moralische Maximen; sie erlaubten sich alles, was ihnen die ungezügelte Willkühr eingab; unbekümmert um das, was ihr Gewissen dazu sagte, waren sie nur auf Mittel bedacht, ihre selbstsüchtigen Absichten zu erreichen. Man kann sich leicht denken, was die Folge von dieser Denkungsart seyn mußte, wie wenig die Menschheit geachtet, welche Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten begangen wurden, da das moralische Gefühl bei den Vornehmen erstickt, bei den Geringern roh und unentwickelt war, und da beide Parthieen entweder getheilt oder gemeinschaftlich die höchste Gewalt in Händen hatten, und sich als den Souverain betrachten konnten, der keiner höhern Rechenschaft unterworfen ist[3].

Die Erziehung der Griechen hatte nicht sowohl moralische Bildung als Tauglichkeit zum bürgerlichen Leben zum Zweck. Die Gymnastik und Musik begriffen alles in sich, was beim Griechen zur Erziehung gerechnet wurde. Die letzte schloß zwar die Bildung der moralischen Anlagen nicht aus, aber sie hatte doch eigentlich diese nicht zum Zweck. Durch Hülfe der Musik wurden dem Ge-

3) Die Belege zu diesen und den folgenden Resultaten findet man in allen Schriften dieser Zeit zerstreuet, vorzüglich verdient Thucydides III, c. 82. seq. Isocrates in dem Areopagiticus, Xenophon und Plato gelesen zu werden. Einige Belege dieser Art sind in den Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit 1 Th. 1 Abschn. und System der Platonischen Philosophie 1 Band S. 167. gesammlet.

Geiste Nahrungsmittel von verschiedener Art zugeführt, und es hing von äußern Umständen und von subjectiven Stimmungen des Gemüths ab, wie sie auf dasselbe wirkten, und welche Folgen sie hervorbrachten. So lange das Herz noch unverdorben, Arbeitsamkeit und Frugalität herrschende Sitte war, konnte eine Erziehungsart, welche so wenig Zwang für den menschlichen Geist hatte, und ihn mehr von innen heraus sich selbst bilden ließ, unschädlich, ja in gewisser Rücksicht vortheilhaft seyn. Nachdem sich aber die Reinheit der Sitten verloren, die Denkungsart almälig verschlimmert hatte, die Liebe zur Arbeitsamkeit verschwunden nachdem Alles, was die Sinnlichkeit sonst in Zaum gehalten hatte, seines Ansehens und Einflusses beraubt war; nachdem sich durch das alles die Gelegenheiten, Reizungen und Verführungen zum Bösen vermehret hatten: dann waren alle Erziehungsanstalten nicht stark genug, dem einreißenden Sittenverderben zu widerstehen.

Alle moralische und religiöse Wahrheiten beruheten auf dunkeln unentwickelten Gefühlen und Traditionen, und ihre ganze Stärke hing von ihrer Vereinigung und Verkettung mit dem Staatssysteme ab. Da aber jetzt das System aufgelöst wurde, so mußten auch jene Gefühle einzeln weit schwächer wirken. Was aber vorzüglich zu ihrer Schwächung beitrug, war die Disharmonie in der Bildung des Verstandes und Herzens. Denn seitdem die Beredsamkeit ein entschiedenes Uebergewicht in der Verwaltung des Staats erhielt, und die Sophisten anfingen, wissenschaftliche Kenntnisse zu lehren, so wurden die Verstandeskräfte weit mehr geübt, als daß die Harmonie zwischen Kopf und Herz noch fordauern konnte. Man lernte über alles disputieren und streiten, alle Ueberzeugungen wankend machen, sich von aller Anhänglichkeit am Alten losreißen. Die moralischen und religiösen Ueberzeugungen wurden daher natürlich auch

jetzt in Anspruch genommen, bezweifelt, bestritten; man fragte nach ihren Gründen und fand keine als äußere historische; die Religionslehre erschien den Freierdenkenden als ein loses Gewebe von Fabeln, Ungereimtheiten und Widersprüchen, welche zu glauben nur unwissenden und abergläubischen Menschen verziehen werden konnte.

So fing also der Glaube an das Daseyn der Götter an zu wanken, die Verbindlichkeit der moralischen Gebote wurde geleugnet, das Gewissen für eine abergläubische Furcht unwissender und roher Menschen erklärt, alle moralische Urtheile verkehrt. Ungesittetheit hieß Erziehung; Zügellosigkeit Freiheit; Schwelgerei, guter Ton; Unverschämtheit, Herzhaftigkeit. Der größte Theil der Nationen bekannte sich noch zu der Religion ihrer Väter, aber diese bestand nur aus Cerimonien und aus Meinungen, die der Moralität eben so nachtheilig waren, als der theoretische Atheismus. Wenn sie auf der einen Seite die Menschen antrieb, den Göttern durch Erfüllung ihres Willens wohlgefällig zu werden, so bot sie auf der andern Seite genug Mittel dar, um die erzürnten Götter wieder zu versöhnen, und die Strafgerechtigkeit durch Opfer, nicht durch Besserung zu befriedigen.

Das Emporstreben des menschlichen Verstandes, ohne daß die moralische Bildung gleichen Schritt hielt, das vermehrte Gefühl von Kräften, das unruhige Drängen nach Thätigkeit, ohne gesetzmäßige Maximen und Maaßregeln kündigte den Anfang einer neuen Periode der Menschheit an. Aber die nächsten Folgen konnten wegen des Mißverhältnißes in der Cultur nicht anders als sehr empörend seyn. Welchen Eindruck mußten sie nicht auf die damals lebenden edeln Menschen machen, in deren Seele das Gefühl für Sittlichkeit und Recht unverdorben war? Wie mußte nicht ihr Innerstes durch den Contrast zwischen dem, was gewöhnlich geschah, und ihrem

ihrer Gefühl für die Würde des Menschen erschüttert werden, zumal da sie sahen, daß diejenigen, welche sich als Lehrer der Jugend aufgeworfen hatten, den Kopf verwirrten und die Achtung gegen Recht und Tugend für Thorheit und Einfalt, die Befriedigung aller Lüste für die einzige Bestimmung des Menschen erklärten; daß sie dem Geiste der Zeit huldigten, anstatt ihm eine wohlthätige Richtung zu geben, nicht als Lehrer, sondern als Schmeichler des Volks auftraten? Alle unverdorbene Menschen mußten vor den Folgen erzittern, die solche Grundsätze unter diesen Umständen in Republiken, wo sie schneller und fürchterlicher wirken, befürchten ließen; sie müßten, je mehr sie in das Ganze der bürgerlichen Gesellschaft verschlungen waren, mit desto größerm Eifer ihnen entgegen arbeiten.

Dieses Entgegenwirken konnte nun auf eine doppelte Weise geschehen. Man mußte nehmlich entweder der Erziehung eine moralische Tendenz geben, die sittlichen Gefühle mehr, als bisher geschehen war, entwickeln und beleben, und alle diese geläuterten Vorstellungen an die bisher gewöhnlichen Religionsbegriffe anknüpfen, mit andern Worten, das alte System veredeln; oder die sittlichen und religiösen Wahrheiten auf Grundsätze zurückführen, und ein neues Moralsystem begründen.

Den ersten Weg betrat Sokrates, und er brach dadurch dem Plato, Aristoteles und andern Philosophen die Bahn zu ihren Untersuchungen über Gegenstände der Moral. Ungeachtet der Zweck, den sich diese vorgesetzt hatten, von dem, welcher Sokrates ganze Seele erfüllte, verschieden war, so hatte doch die Ansicht des letztern von den moralischen Angelegenheiten der damals lebenden Menschheit einen entscheidenden Einfluß auf die ganze praktische Philosophie der Griechen.

Jener ehrwürdige Weise Athens wollte die sittlichen Ueberzeugungen, die ihm sein reines und unbestechbares Gefühl als Wahrheit eingab, in seinem Vaterlande, so viel als möglich, allgemeingeltend machen, ihnen mehr Kraft und Einfluß auf das thätige Leben verschaffen. Dieses konnte er nicht, wenn nicht die Meinung, als sey Sittlichkeit und Glückseligkeit im durchgängigen Widerspruch, entkräftet und gezeigt worden, daß beide sehr harmonisch mit einander sich vereinigen lassen. Er stellte daher die Tugend in ihrer liebenswürdigsten Gestalt, als die höchste Vollkommenheit des menschlichen Geistes dar, welche Zufriedenheit mit sich und mit der Welt, Ruhe vor allen Leidenschaften und Glückseligkeit aller Art im unzertrennlichen Gefolge habe; er schilderte die nachtheiligen Folgen des Lasters mit den lebendigsten Farben. Hierdurch legte Sokrates den Grund zu allen folgenden Moralsystemen bei den Griechen, und die Philosophen giengen nach seinem Beispiel alle von der Untersuchung aus: was ist und worin bestehet das höchste Gut des Menschen?

Das Interesse, welches die Denker an diesen Untersuchungen nahmen, der Eifer, mit welchem sie die letzten Gründe und Gesetze der freien Handlungen zu erforschen, und diesen Kenntnissen eine wissenschaftliche Form zu geben suchten, ist ein ausgezeichneter Character dieser Periode.

Das Gebiet der Philosophie wurde noch durch Untersuchungen einer andern Art erweitert, nehmlich über die Gesetze des Denkens und Erkennens. Das Bedürfniß derselben war in der ersten Periode dem menschlichen Geiste schon sehr nahe gelegt worden, und die Richtung, welche der Forschungsgeist erhalten hatte, begünstigte die Bearbeitung der Denkwissenschaft sehr. Denn nachdem die Speculation eine lange Zeit in der Aussenwelt herum geschwärmt hatte, ohne einen festen Punct zu finden, mußte nothwendig die Vernunft, um sich orientiren

entiren zu können, von dem vorstellendem Wesen ausgehen. Der Verstand war schon zu sehr geübt und gebildet, als daß er nicht Regeln, nach welchen er denkt, zu untersuchen hätte anfangen sollen. Die Denker, welche Systeme aufstellten, waren durch den Geist der Gründlichkeit, der sich immer weiter ausbreitete, noch mehr aber durch die Streitigkeiten, welche sie mit den Anhängern anderer Systeme zu führen hatten, genöthiget, die Regeln des wissenschaftlichen Denkens genauer zu untersuchen, und anzuwenden.

Das Interesse an den Speculationen über die Natur war zu Anfange dieser Periode sehr erkaltet, vorzüglich durch den praktischen Geist, welchen Sokrates angefacht hatte. Es schien der Vernunft nicht angemessen zu seyn, sich um Dinge zu bekümmern, welche keinen Einfluß auf den Menschen haben, und so weit außer der Sphäre des gemeinen Lebens lagen, während so wichtige Begebenheiten vor den Augen der Denker vorgingen, die ihre ganze Aufmerksamkeit auf den Menschen und seine Verhältnisse ziehen mußten. Die Kenntniß des Menschen und eine sorgfältigere Bildung des Bürgers waren dringendere Bedürfnisse der Zeit, die keine Muße für Speculationen übrig ließen, welche schon an sich so beschaffen waren, daß sie den menschlichen Geist nicht fortdauernd interessiren konnten. Allein der Hang zu Speculationen ist dem menschlichen Geiste zu natürlich, als daß er durch bloße Darstellung ihrer Unbrauchbarkeit für das practische Leben ganz unterdrückt werden könnte, und es war daher zu erwarten, daß der Versuch, das Wesen aller Dinge zu erforschen, mehrmals wiederholt und erneuert werden würde, zumal, da die logische Kunst allen diesen Forschungen ein neues blendenderes Ansehen gab, das Interesse daran von neuem belebte, und einen glücklichern Erfolg vorspiegelte.

Auf

Auf diese Art gewann die Philosophie nicht nur an Inhalt, sondern auch an systematischer Form. Ihr Gebiet wurde nach Verschiedenheit des Objects in drei grosse Haupttheile, Logik, Physiologie und Ethik abgesondert. Zwar fehlte es zur völligen Begrenzung noch an Principien; indessen war doch diese noch nicht ganz wissenschaftliche Theilung von grossem Vortheil für die weitere Cultur der Philosophie. Denn der ganze Umfang ihres Gebiets ließ sich nun eher überschauen, und jeder Theil besser anbauen, da die Vernunft eine bestimmte Wirkungssphähre, einen bestimmten Zweck und Gegenstand hatte, auf den sie ihre Thätigkeit beschränken konnte. Die Vernunft mußte erst an diesen einzelnen Theilen ihre Kräfte versuchen, um die mannichfaltigen Erkenntnisse derselben auf Prinzipien zurückzuführen, und jeden Theil zu einen System verarbeiten, ehe es ihr möglich war, die systematische Begrenzuug und Verbindung unter ein Princip in einer Idee zu denken. Jetzt mußte sie sich noch mit einem Begriff von Philosophie behelfen, der die einzelnen Theile als zu einem Ganzen gehörig darstellte, und ihre Verbindung andeutete, aber wegen Mangel einer vollständigen Untersuchung des gesammten Erkenntnißvermögens noch sehr unbestimmt und schwankend war. Doch war auch dieser Begriff, so unvollkommen er auch seyn mochte, ein großer Fortschritt in der Cultur der philosophierenden Vernunft. Er war die erste deutlichere Ahndung einer Wissenschaft, welche die Vernunft, vermöge ihres Wesens, zu realisiren strebt, und der erste Versuch, diese Vernunftidee zu entwickeln. Die Vernunft bedurfte dieses Begriffs, um ihre Thätigkeit auf einen bestimmten Punkt richten, und die Bedingungen untersuchen zu können, unter welchen das Object ihres Strebens wirklich gemacht werden konnte.

Dieser Begriff, durch den die drei Theile in Verbindung gesetzt wurden, war natürlich nicht ohne Einfluß

fluß auf die Bearbeitung der einzelnen Theile. Durch ihn wurde der Kreis des menschlichen Wissens bald enger bald weiter gezogen; die practische Philosophie bald dem Theoretischen vorgezogen bald nachgesetzt. In der Physiologie war die Beziehung auf die Moral nur zu sichtbar, indem diejenigen Untersuchungen, welche mit praktischen Sätzen in Verbindung stehen, als Gottes Daseyn und Weltregierung, vor allen andern mit Interesse angestellt und fortgesetzt wurden, und die Moral gründete sich größtentheils auf gewisse theoretische Sätze. Die Vernunft strebte nach einer Einheit des Systems, die sie aber noch nicht erreichen konnte, weil sie noch nicht die letzten Principien alles Wissens entdeckt, noch das Eigenthümliche, wodurch sich praktische Sätze von theoretischen unterscheiden, vollständig gefunden hatte. Natürlich konnten daher alle diese Systeme die mehr cultivirte Vernunft bald nicht mehr befriedigen, und ihre Uneinigkeit mußte von selbst auf den Gedanken führen, daß sie noch auf keine sichere Principien gegründet seyen. Daher entstanden die Streitigkeiten über die Quelle, Möglichkeit und Umfang der Erkenntniß, über die Wahrheit der Principien der vorhandenen Systeme, welche, zumal in der folgenden Periode, fast alle Denker ausschließlich beschäftigten, und jetzt schon den Grund zum skeptischen Geiste in der Philosophie legten.

Wir beschließen daher, wie wir glauben, nicht ohne Grund, die zweite Periode der Geschichte der Philosophie mit Zeno, dem Stifter des Stoischen Systems. Denn nach ihm nahm der philosophische Geist einen andern Charakter an. In der zweiten ist er hervorbringend, er ringt nach einem System des menschlichen Wissens; in der folgenden ist nicht diese produktive Kraft, sondern Prüfung der vorhandenen Systeme, Sichtung des Wahren und Falschen, und, weil es noch an einem sichern Princip der Erkenntniß fehlte, Bezweifelung und Bestreitung aller philosophischen Entdeckungen

das

das Eigenthümliche, wodurch er sich auszeichnet. Hier tritt die Vernunft in ihrer gesetzgebenden Majestät auf, in der Folge unterwirft sie sich ihrer eignen strengen Censur. Der eigenthümliche Charakter der zweiten Periode ist daher der systematische Geist.

Seitdem Anaxagoras und Archelaus sich aus Kleinasien nach Athen begeben hatten, war nun Athen lange Zeit der Vereinigungsplatz aller philosophischen Köpfe. Einige philosophische Schulen, welche in andern Städten gestiftet wurden, als in Megara, Elis Eretria, dauerten nicht lange, gleich als wenn nur in Athen Philosophie gedeihen könnte. Die Staatsveränderungen, welche diese Republik betrafen, hatten, wie wir schon oben gezeigt haben, keinen unbeträchtlichen Einfluß. So lange Athen seine Unabhängigkeit behauptete, war Staatswissenschaft ein Lieblingsgegenstand der denkenden Köpfe; als es aber mit andern griechischen Staaten ein Theil einer fremden Monarchie geworden war, hielt es kein Philosoph mehr der Mühe werth, über Gegenstände nachzudenken, welche nur noch ein theoretisches Interesse hatten, oder Theorien aufzustellen, wo die Praxis ihren eignen Weg ging, ohne auf die Theorie zu achten.

Sokrates philosophierte, ohne ein System aufzustellen, weil er als Bürger bloß für das Beste der Republik in welcher er lebte, wirkte und wirken wollte. Die folgenden Denker wurden immer mehr von dem bürgerlichen Wirkungskreise abgezogen, theils wegen Veränderung der politischen Verhältnisse, theils weil sie mehr Sinn für das abstracte Denken hatten, theils endlich weil sie eigentliche Lehrer der Philosophie wurden, und dadurch in ein eignes Verhältniß zu dem Staate traten. Die Philosophie begriff damals alle Wissenschaften, die Mathematik etwa ausgenommen, und auch diese war mit Philosophie oft verbunden. In dieser Rücksicht nahmen

men die Philosophen die Stelle der Sophisten ein, und sie lehrten gleich diesen alles, was des Wissens werth gehalten wurde. Sokrates Idee, alle Menschen so viel als möglich von der Nothwendigkeit und dem Bedürfniß einer eignen Bildung zur Humanität zu überzeugen, sie über ihre Pflichten zu belehren, ihre moralischen und religiösen Gefühle zu bilden, aufzuklären und zu befestigen, adoptirten auch die folgenden Philosophen, und so verschieden auch ihre Ansicht von der Philosophie war, so hielten sie doch, einer mehr als der andere, diese Wissenschaft für ein Gemeingut und Palladium der Menschheit, welches allgemein zu machen, Pflicht jedes Philosophen sey. Obgleich nun diese Idee in ihrer Allgemeinheit nicht auszuführen war, so wurden dennoch Hörsäle für die Philosophie eröffnet, in welche eine große Anzahl von Zuhörern freien Zutritt hatte.

Auf diese Art wurde die Philosophie allmälig wieder dem gemeinen Leben genähert, und ihr Einfluß auf dasselbe gesichert. Die Wissenschaft gewann dadurch nichts. Denn obgleich einige Philosophen einen Unterschied zwischen der wissenschaftlichen und populären Philosophie machten, so achteten doch andere nicht genug auf diese Verschiedenheit, und gaben auch dem, was als eigentliche Wissenschaft nur eine Angelegenheit weniger denkenden Köpfe seyn kann, einen populären Zuschnitt, wie man zum Theil in dem stoischen, noch mehr aber in dem Epicurischen System bemerken kann. Natürlich mußte sich jeder Lehrer nach den Fähigkeiten der größern Anzahl richten, und war mehrmals in Versuchung, die Gründlichkeit der Verständlichkeit aufzuopfern. Der philosophische Geist kann bey einer solchen Lehrart nicht sehr geweckt und gebildet werden, und dieses mag wohl mit eine Ursache seyn, daß aus den Schulen bey einer sehr großen Anzahl von Zuhörern nur wenige denkende und originelle Köpfe hervorgingen. Die Streitigkeiten

der

der Philosophen und die Aemulation unter den Secten erhielt noch einigermaßen das wissenschaftliche Interesse.

Uebrigens that weder Athen noch ein anderer Staat etwas zur Beförderung oder Einschränkung der Philosophie. Sokrates Hinrichtung war eine Folge von Cabalen, die nicht hieher gerechnet werden kann, und Aristoteles Flucht ist, so viel wir von dieser Begebenheit wissen, aus eben den Ursachen zu erklären. Nur einzelne Personen wurden zuweilen verfolgt, nie die Sache selbst gehaßt oder eingeschränkt. Die Reitzbarkeit des Volks und die Leichtigkeit, es gegen ein Individuum aufzuhetzen, machte den frei denkenden Männern Behutsamkeit nothwendig, legte ihnen aber sonst weiter keinen Zwang auf. Daher durften auch Männer von den entgegengesetztesten Grundsätzen frei in Athen herumgehen, öffentlich ihre Behauptungen vortragen und Epicur lehrte in seinem Garten öffentlich seine Philosophie, welche die Götter so weit als möglich von dem Schauplatz des Menschenlebens verbannte, mit eben so viel Freiheit, als der Stifter der Stoa, der, dem gemeinen Religionssystem gemäß, den unmittelbaren Einfluß der Götter auf Menschen und ihre Schicksale behauptete.

Ungeachtet sich aus dieser Periode weit mehr Schriften von Philosophen erhalten haben, als aus der ersten, und der Geschichtsforscher also mehrere und bessere Quellen hat, so sind doch noch viele Lücken vorhanden. Denn nicht alle Philosophen haben etwas über ihr System geschrieben, und viele Bücher wurden entweder nicht sehr bekannt, oder geriethen aus besonderen Ursachen bald in Vergessenheit. Der Ruhm und das Ansehen des Plato und Aristoteles, die Originalität und ausgezeichnete Vortrefflichkeit ihrer Schriften, und der Umstand, daß sie viele Jahrhunderte hindurch eine lange Reihe von Anhängern erhielten, trug unstreitig dazu bei, daß von ihnen die meisten Schriften sich erhalten haben. Die

Stifter

Stifter der andern Schulen erreichten nicht jenen Ruhm, ihre Schriften hatten nicht das hohe Interesse des Inhalts und der Darstellung, und ihre Secten erhielten sich nicht so lange, oder wurden von andern verdrängt. Epicurus Schriften hatten nichts Empfehlendes als ihre plane Verständlichkeit; kein Geist, Witz, Laune athmete in ihnen, und man fand in ihnen nur den engen Kreis seines Gedankensystems mit Vermeidung fast alles Scheins von Gelehrsamkeit und der Kenntniß anderer Systeme, ausser dem Democritischen. Er schrieb zu viel, als daß er es hätte gehörig ausfeilen können. Daher wurden seine Schriften fast nur von seinen Schülern und Anhängern gelesen [4]). Eben das ist der Fall mit den Schriften der ältern Stoiker. Sie vernachlässigten die Kunst der guten Schreibart, und hatten sich dagegen in die Spitzfindigkeiten einer magern streitsüchtigen Dialectik zu sehr verliebt, als daß sie Männer von ge-

4) Cicero de Finib. Bonor et Malor. I, c. 5. sed existimo te, sicut nostrum Triarium minus ab eo de lectari, quod ista Platonis, Aristotelis, Theophrasti orationis ornamenta neglexerit. Diogenes Laert. X, §. 13. κεχρηται δε λεξει κυρια κατα των πραγματων. ἡν, ὁτι ιδιωτατη εςιν, Αριςοφανης ὁ γραμματικος αιτιαται. σαφης δ' ἠν ὀυτως, ὡς και εν τω περι της ῥητορικης αξιοι μηδεν αλλο η σαφηνειαν απαιτειν. Cicero de Finib. I, c. 7. de cetero vellem equidem aut ipse doctrinis fuisset instructior (est enim, — non satis politus iis artibus, quas qui tenent, eruditi appellantur) aut ne deterruisset alios a studiis. De Natura Deorum II, c. 17. Hic quam volet Epicurus iocetur, homo non aptissimus ad iocandum, minimeque resipiens patriam.

gebildetem Geist mit Vergnügen hätten lesen können. Selbst spätere Stoiker konnten kaum den Ekel und die Langeweile überwinden, welche diese Lectüre erzeugte. Dazu kam noch, daß sie zu viel Polemik mit Zeitgenossen enthielten, welche die Nachwelt weit weniger interessirte[5]). Viele Schriften der Schulen von Philosophen, könnten natürlich die Vergleichung mit den Geisteswerken der Stoiker nicht aushalten, weil sie blos ein Nachhall des Geistes waren, der die letzten beseelt hatte. Endlich muß man auch nicht vergessen, daß die Bücher in den damaligen Zeiten weit mehreren Zufällen ausgesetzt waren, und daß diese ungünstigen Schicksale nicht bloß schlechte sondern auch gute treffen konnten.

Nach diesen Bemerkungen wollen wir die einzelnen Schulen durchgehen und die Hauptquellen ihrer Geschichte aufzählen. Ungeachtet Sokrates nichts geschrieben hat, so finden wir doch in den Schriften des Xenophon und des Plato einen großen Reichthum von Materialien zur Geschichte dieses ausserordentlichen Mannes und seines Philosophirens, welcher noch durch die Schriften späterer Schriftsteller vermehrt wird. Die Dialogen des Plato müssen aber in dieser Hinsicht mit Behutsamkeit gebraucht werden, damit nicht unvermerkt ein

5) Cicero de Finibus Bonor. et Malor. IV, c. 3. Eaque disciplina efficit tantam illorum (Academicorum) utroque in genere dicendi copiam. Totum genus hoc et Zeno et ab eo qui sunt, aut non potuerunt, aut noluerunt, certe liquerunt. — Pungunt quasi aculeis interrogatiunculis angustis, quibus etiam qui assentiuntur nihil commutantur animo et iidem abeunt, qui venerant: res enim fortasse verae, certe graves non ita tractantur ut debent, sed aliquanto minutius. Brutus c. 31, Seneca de beneficiis I, c. 3.

ein Platonischer Sokrates dem ächten untergeschoben werde, weil dieser geistreiche Schriftsteller oft in Sokrates Manier weiter philosophirt, oft sogar diesem seine eignen Ideen in den Mund legt. Aus der Vernachlässigung dieser so nothwendigen Unterscheidung und aus dem Umstande, daß ältere Schriftsteller zuweilen, was Plato den Sokrates sagen läßt, als sokratische Gedanken anführen, sind nicht wenige Verirrungen gegen die Wahrheit der Geschichte entstanden, und der Charakter beider Männer, so verschieden er auch ist, verwechselt worden [6]). Es ist nothwendig, vor allem Gebrauch erst den Charakter des Sokrates und des Plato und ihres Philosophierens nach ihren Eigenthümlichkeiten und Verschiedenheiten in das gehörige Licht zu setzen, ehe man aus Platos Dialogen Sokrates und sein Philosophieren kennen lernen kann. Ich kann hier auf eine andere Schrift verweisen, wo ich diesen Gegenstand ausführlich behandelt habe [7]).

Von allen den kleinen Schulen, welche, ausser der Akademischen, aus der Sokratischen entsprangen, ist uns kein eigentliches Denkmal ihrer Philosophie erhalten worden. Ungeachtet sie nicht so merkwürdig sind, als diese, so ist es doch zu bedauern, daß die Nachrichten

von

6) Nur einige Beispiele aus vielen. Plutarchus de physicis Philosoph. decretis I, c. 3. sagt: Sokrates nahm Gott, die Materie und die Idee als Principe an, denn er denkt in allem mit dem Plato übereinstimmend. Ein kleineres aber sehr lächerliches Versehen ist, wenn Olympiodorus in dem Leben des Plato sagt: καλει δε αυτον παντοθεν και τοις κυκνοις ὁμοδουλον ὡς εξ Απολλωνος προελθων, was Plato den Sokrates sagen läßt Phaedo c. 35.

7) Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit. Jena 1791. S. 170 ff.

von diesen Denkern so mangelhaft sind; sie würden uns von dem Zustande und den Fortschritten der Verstandescultur vollständiger unterrichten, und dadurch über die Geschichte dieser Periode manches Licht verbreiten. Diesen Verlust ersetzen aber die Schriften des Plato und Aristoteles in reichem Maaße, durch die Fülle des philosophischen Geistes und die Menge von Bemerkungen über den damaligen wissenschaftlichen Zustand der Philosophie, ungeachtet sie uns noch über viele wichtige Puncte im Dunklen lassen. Die geistreichen Dialogen des Plato, in Verbindung mit seinen Briefen, befriedigen unsre Wißbegierde in Ansehung der Entstehung seines philosophischen Systems vollkommen; aber von diesem selbst lassen sie uns nur einzelne Partien, einige Umrisse des Ganzen, überhaupt mehr die Aussenseite als den innern Gliederbau sehen. Die zahlreichen Schriften seiner Nachfolger, welche unstreitig zur vollständigern Kenntniß der innern Platonischen Philosophie wichtige Beiträge liefern würden, sind alle verloren gegangen.

Die Schriften des Aristoteles, das schönste Denkmal der griechischen Philosophie, geben uns genug Data von dem philosophischen Gebäude dieses systematischen Kopfes, zum wenigsten von den Hauptttheilen desselben; hingegen die Entwickelung seines philosophischen Geistes und die Bildung seines Systems bleibt fast ganz im Dunklen. Zwar kann man in dem Systeme selbst seinen Ursprung aufsuchen und einige hie und da zerstreuete Winke leiten uns auf den Weg, welchen seine Forschung ging; wer wird aber nicht gerne gestehen, daß bestimmtere Erklärungen darüber von Aristoteles selbst und von andern denkenden und gelehrten Männern äusserst interessant und belehrend seyn müßten? Welche Bereicherung für die Geschichte der Philosophie, wenn das vollständige Urtheil des Stagiriten über die philosophischen Bemühungen seiner Zeitgenossen bekannt wäre; denn

einige hieher gehörige Aeußerungen sind theils verdächtig, theils weder eindringend noch erschöpfend; wenn wir auf der andern Seite eben so genau wüßten, was die Philosophen seiner Zeit, die nicht von seinem Systeme waren, über seine Philosophie urtheilten? Doch diese Wünsche wollten wir gerne unterdrücken, wenn nur dasjenige, in dessen Besitz wir sind, uns nicht wieder von neuem Wünsche abnöthigte. Wären die Schriften des Aristoteles nur vollständig, ohne Lücken und fremdes Einschiebsel zu uns gekommen, so würde ihr Werth noch um ein beträchtliches höher steigen. Allein die Schicksale derselben sind bekannt; wie sie nach Theophrastus Tode unwissende Erben gegen die Aufstellungen der Könige in Aegypten und Pergamus so verwahreten, daß sie darüber zum Theil ein Raub der Würmer und der Motten wurden; wie sie darauf nach Athen und dann nach Rom kamen, und durch Veranstaltung der Grammatiker Apellikon und Tyrannion abgeschrieben wurden. Man kann leicht denken, daß wir sehr übel daran sind, die Lücken mögen geblieben oder ausgefüllt worden seyn. Doch dieses ist noch nicht das einzige ungünstige Schicksal, welches den schriftstellerischen Nachlaß des Aristoteles betraf. Die Begierde, mit welcher die Könige in Aegypten und Pergamus Bibliotheken sammelten und die Freigebigkeit, mit welcher sie Bücher bezahlten, war die Ursache, daß mehrere Bücher untergeschoben warden. Wahrscheinlich sind daher unter den Werken des Aristoteles mehrere, die nicht von ihm herrühren, und einige unächte haben die Kritiker schon wirklich entdeckt, obgleich darin noch nicht alles geleistet ist, was geschehen kann und muß [8]).

8) Ausführlich handelt davon Buhle Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 2 Th. S. 318 seq. und Bayle in seinem Wörterbuche Artikel Tyrannion.

Von allem, was Epicur geschrieben hat, und er war einer der größten Vielschreiber, ist nur das Wenige gerettet worden, was Diogenes Laertius seinem Werke einverleibt hat, nehmlich drei Briefe und seine κυριαι δοξαι oder Resultate seiner Philosophie. Diese kleinen Actenstücke sind aber sehr wichtig, weil sie den Grundriß seiner ganzen Philosophie so vollständig enthalten, daß man den Verlust der übrigen Schriften dieses Philosophen nicht sehr zu bedauern hat. Die theoretische Philosophie des Epicurs ist noch ausserdem in dem Lehrgedicht des Lucretius über die Natur sehr ausführlich und scharfsinnig vorgetragen.

Von den ältern Stoikern ist gar nichts übrig, was für die Geschichte der Philosophie als Quellen brauchbar wäre, die spätern beschäftigten sich fast ausschließlich mit dem praktischen Theile derselben, ob dieser gleich auf theoretischen Principien beruhet, welche in der ganzen Schule allgemein angenommen waren; sie enthalten daher nur einzelne Materialien, welche, in Verbindung mit den Nachrichten von Cicero, Plutarch, Sextus und Diogenes, die Hauptquellen sind, aus welchen wir die Kenntniß der ältern Stoa schöpfen müssen.

Ungeachtet die Lücken, welche der Mangel an Hauptquellen verursacht, durch die Hülfsquellen einigermaßen aber doch bei weitem nicht vollkommen genug ausgefüllet werden, so bietet doch der Stoff, den beide enthalten, uns fruchtbare Bemerkungen und Betrachtungen zur Entwickelung des Ganges dar, welchen der philosophische Geist in Bildung jener Systeme nahm, wenn man nur versteht, sich über den Buchstaben zu erheben, und in den Philosophemen auch ihre Beziehung zu dem Vermögen, aus welchem alle Philosophie entspringt, zu erforschen.

Zweites Hauptstück.

Geschichte der Philosophie.

Von Sokrates bis auf Zeno.

Zweites Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Sokrates.

Sokrates war zu Athen im 4 Jahre der 77 Olympiade geboren [1]). Das geringe Vermögen, welches sein Vater, Sophroniscus, ein Bildhauer, besaß, erlaubte es nicht, seinen Sohn zu einer glänzenden Laufbahn zu bestimmen, sondern dieser mußte dieselbe Kunst lernen, mit welcher er eine lange Zeit seinen Unterhalt verdiente [2]). Aus eben dieser Ursache konnte auch auf seine Erziehung nicht viel gewendet werden. Geschicklichkeit in den gymnastischen Uebungen, Musik, Tanz und Dichterlectüre, beschränkte den Umfang seines jugendlichen

1) Diogenes Laert. II, §. 44.

2) Diogenes Laert. II, §. 18. 19, 20. Aelianus Var. Histor. II, c. 43. Seine Armuth ist von Demetrius Phalereus ohne Grund bestritten worden. Plutarchus Aristides edit. Hutten 2 Vol. S. 340. Platonis Apologia Socratis c. 28.

lichen Unterrichts und seiner Bildung, wie es in den Erziehungsgesetzen für jeden Athieniensischen Jüngling bestimmt war [3]).

Ungeachtet dieser beschränkten Lage und Erziehung bildete sich dennoch sein Geist zu einer solchen Vortrefflichkeit, daß er unter seinen Zeitgenossen den Ruhm des Weisesten erhielt, und daß ihm auch die Nachwelt ihre Bewunderung und Hochachtung nie versagen wird, so lange der Sinn für die Würde der Menschheit sich erhält. Es ist nur zu bedauren, daß wir wohl wissen, was er gewesen ist, aber nicht, wie er das geworden ist, weil uns aus seinem Jugendleben fast alle Nachrichten fehlen. Wir können über den Gang der Entwickelung des Geistes daher nur einige Vermuthungen wagen. Das erste, was wir zu thun haben, ist, daß wir uns einen vollständigen Begriff von seinen Anlagen und dem eigenthümlichen Character seines Geistes aus den vorhandenen geschichtlichen Daten entwerfen.

Sokrates besaß eine sehr lebhafte und rege Einbildungskraft, zwar keinen tiefsinnigen, aber doch feinen Verstand, und eine treffende Beurtheilungskraft. Das schöne Ebenmaaß dieser Vermögen, die harmonische Zusammenstimmung ihrer Wirkungen scheint nicht das Werk der Cultur sondern der Natur bei ihm zu seyn, und daraus läßt sich vielleicht die Innigkeit und Lebendigkeit seines ganzen geistigen Wirkens, die Einheit, Festigkeit und Selbstständigkeit seines Geistes erklären. Wenn er einen Gegenstand aufgefaßt hatte, der seinen Geist stark interessirte, so überließ er sich ganz der Betrachtung desselben; seine Aufmerksamkeit war so auf denselben fixirt, daß ihn kein anderer Gegenstand zerstreuen oder stöhren konnte; er schien von allem, was um

3) Plato Crito c, 12.

um und neben ihm war, völlig abgesondert, und selbst die dringendsten Bedürfnisse des menschlichen Lebens konnten ihn nicht von seinem Nachdenken abziehen, bis er gefunden hatte, was er zu erforschen suchte [4]). Bei der Mannichfaltigkeit von durchkreuzenden Meinungen, bei den großen Veränderungen in der Denkungsart und Handlungsweise, blieb er unwandelbar seinem System von Grundsätzen treu, und selbst in allen seinen Unterredungen und Handlungen, in seinem Umgange mit Menschen von so verschiedenem Charakter zeichnet sich eine und dieselbe Art zu denken und zu handeln, eine gewisse Einförmigkeit aus, welche nicht ermüdet, weil sie nicht Andern abgelernte Manier sondern freie Aeußerung eines originalen, in sich fruchtbaren, festen und unwandelbaren Geistes ist [5]). In allen seinen Reden herrscht eine große Deutlichkeit, eine gewisse ausdrucksvolle Bedeutsamkeit der Worte und Bestimmtheit des Gedankens; alles ist in ihnen zu einem Zweck abgemessen, nichts überflüßiges, nichts mangelndes; die Einbildungskraft arbeitet im Dienste des Verstandes zur Herbeischaffung einer Menge von Stoff zu ähnlichen Begriffen und Urtheilen.

Die-

4) Plato Symposium 36. wo Alcibiades eine Anecdote der Art erzählt, wie er einen ganzen Tag auf einer Stelle über etwas nachdenkend gestanden habe. Aul. Gellius Noct. Atticor. II, 1. Dieses war etwas Gewöhnliches. Symposium c. 3.

5) Xenophon Memorabilia Socratis IV, c. 4. §. 6. και ὁ Σωκρατης, ὁ δε γε τȣτȣ δεινοτερον, εφη, ω Ιππια ȣ μονον αει τα αυτα λεγω, αλλα και περι των αυτων. Plato Symposium c. 37.

Diese Selbstständigkeit und Standhaftigkeit ist der schönste Zug in dem Charakter des Sokrates. Er folgte seinem moralischen Gefühl und seinen Ueberzeugungen von dem, was recht und unrecht ist, mit musterhafter Strenge und weder der lockende Reize des Sinnengenusses, noch Drohungen und Gefahren konnten ihn der Pflicht ungetreu machen. Keine Leidenschaft übte über ihn eine Art von Herrschaft aus; sie schwiegen oder unterwarfen sich ohne Widerspenstigkeit dem Gesetz der Vernunft. Sein ganzes Leben giebt uns das schöne Bild einer durchgängigen Gleichmüthigkeit, welche in Gefahren nicht zittert, vor unverschuldetem Unglück nicht erbebt. Er befolgt die Vorschriften seiner Vernunft ohne Widersetzlichkeit, und bringt die Opfer der Entsagung und Einschränkung, die sie fodert, mit Freudigkeit. Sich immer gleich, in sich heiter und mit der Welt zufrieden, wandelt er, im Bewußtseyn seiner Rechtschaffenheit den Weg seiner Bestimmung, in Veredelung seiner selbst und seiner Mitmenschen unermüdet fort, ohne sich durch Hindernisse abschrecken zu lassen.

Es läßt sich leicht begreifen, daß ein Mann, in dessen Charakter Selbstständigkeit und Festigkeit des Geistes der Grundzug ist, wenn einmal sein moralisches Gefühl geweckt ist, zu dieser Erhabenheit der Gesinnung und des Handelns sich erheben mußte, welche die Nachwelt an ihm bewundern wird, so lange der lebendige Sinn für Sittlichkeit und Würde des Menschen nicht verschwunden ist. Die beschränkte Lage, die Arbeitsamkeit, welche eine Folge derselben war, und wahrscheinlich auch die häusliche Erziehung, von welcher wir keine nähere Kenntniß haben, und das Beispiel seines Vaters, diese und mehrere Umstände konnten wohl nicht ohne Wirkung auf seinen Charakter bleiben, insoferne sie dazu beitragen mußten, die Reinheit seines Herzens zu bewahren, und den verderblichen Einfluß des Sittenverderbens unwirksamer zu machen. Im Gegentheil

mußten

mußten die häufigen Beispiele von Sittenlosigkeit und Verkehrtheit der Menschen einen Jüngling von lebhaftem Geiste und unverdorbenen Herzen desto mehr zur Achtsamkeit auf sich, zum Nachdenken über die Bestimmung und Würde des Menschen erwecken.

Die sittliche Gesinnung, welche die einzige Richtschnur seines Lebens wurde, alle seine Handlungen und Reden belebte, der Entschluß, an der moralischen Veredelung und Beglückung der Menschen, vorzüglich seiner Mitbürger, zu arbeiten, machte, daß sein Geist mehr für das Praktische als für das Speculative gestimmt wurde. Alles bezog er auf die Veredelung und Beglückung der Menschheit, auf das Beste seines Vaterlandes; was nicht von der Art war, daß es Einfluß auf das Leben und Wirken der Menschen haben konnte, das schien ihm keiner ernstlichen Beschäftigung würdig, das fand in seinem Geiste keinen Berührungspunct. Daher verweilte er lieber unter Menschen, als in der schönen Natur, weil er hier nur anschauen und genießen, dort empfangen und mittheilen konnte [6]).

Es ist sehr natürlich, daß Sokrates sehr religiös war. Die Erziehuug, welche er genoß, und sein reiner Sinn für Sittlichkeit erhoben seinen Geist zur Ehrfurcht gegen die Gottheit und zur religiösen Betrachtung der Welt. Aber darum verließ er doch nicht den äußeren Cultus seines Vaterlandes, weil er seine reinern Begriffe

6) Xenophon Memorabil. Socrates IV, c, 7. §. 8. μεχρι δε τȣ ωφελιμȣ παντα και αυτος συνεπεσκοπει και συνδιεξηει τοις συνȣσι. Plato Phaedrus 10 B. S. 287. Φιλομαθης γαρ ειμι, sagt Sokrates dem Phädrus, der ihn beschuldigte, er sey in der Gegend um Athen beinahe ein Fremdling, τα μεν ȣν χωρια και τα δενδρα ȣδεν με θελει διδασκειν, οι δ' εν τῳ αστει ανθρωποι.

se und Gesinnungen mit dem Religionssystem seiner Väter zu vereinigen, und dieses durch jene zu veredeln wußte. Denn das Wesen der Religion setzte er in der Ausübung aller Pflichten, und den einzigen Weg sich die Gottheit wohlgefällig zu machen, in einem guten Lebenswandel. Alles andere war ihm bloß Nebensache. Die innige Verschmelzung des moralischen und religiösen Gefühls war aber auf der andern Seite auch Ursache, daß er manchem Aberglauben seiner Zeit huldigte, und einen mittelbaren und unmittelbaren Einfluß der Gottheit auf die Menschen und ihre Schicksale glaubte. Doch konnte dieser Glaube bei seinem gesunden Verstande und reinem Herzen keinen nachtheiligen Einfluß auf sein Handeln haben; er war durch seine sittlichen Begriffe veredelt [7]).

Wir heben hier nur einige der vorzüglichsten Eigenthümlichkeiten seines Geistes heraus, welche auf sein Leben, auf sein Wirken, auf sein Denken, den unverkennbarsten Einfluß gehabt haben; denn eine vollständige Charakteristik deßelben liegt außer unserm Plane. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich sein Geist sehr frühzeitig auf eine originelle Art äußerte. Plutarch erzählet: daß sein Vater das Orakel erhielt, seinem Sohne keinen Zwang anzuthun, sondern seiner Neigung Freiheit zu lassen [8]). Zwar ist dieses Factum von einigen neu-

7) Xenophon Memorabila Socrat. III, c. 7. 14. IV, c. 3. c. 7. §. 10, I, c. 1.

8) Plutarchus de genio Socratis. Francofurti 1620. t. II. p. 589. ὥςπερ ὁ δοθεις ετι παιδος οντος αυτȣ τῳ πατρι χρηςμος απεθεςπισεν. εαν γαρ αυτον εκελευσεν ὁ τι αν επι νȣν ιη πραττειν, και μηδε βιαζεςθαι, μηδε παραγειν, αλλ' εφιεναι την ὁρμην τȣ παιδος, ευχομενον ὑπερ αυτȣ Διϊ αγοραιῳ,

neuern Schriftstellern bezweifelt worden, welche glauben, daß einige Freunde des Sokrates, um sein Vorgeben von dem Genius glaubhafter zu machen, diesen Orakelspruch erdichtet hätten [9]). Allein gerade das Dämonium des Sokrates ist ein Grund mehr, auch jenes Factum für wahr zu halten; zum wenigsten läßt es sich sehr gut daraus erklären. Denn wir haben das Zeugniß eines sehr glaubwürdigen Schriftstellers, daß das, was Sokrates das Dämonium nannte, ihn von seiner Jugend auf begleitete [10]). Wir müssen hier etwas stehen bleiben und untersuchen, worin eigentlich diese Erscheinung bestand, worüber heidnische und christliche Schriftsteller, Philosophen und Theologen so viel geschrieben, gemuthmaßt, räsonnirt und deräsonnirt haben, eine Mühe, die ganz überflüßig ist, wenn man die Nachrichten des Xenophon und Plato, der beiden glaubwürdigsten und unterrichtetsten Schriftsteller über den Sokrates, zusammenstellt und vergleicht.

Sokrates hörte von seiner Kindheit an eine innere Stimme, welche ihn jederzeit die Unterlassung desjenigen anrieth, was er oder andere eben im Begriff waren zu thun, wenn sie sich hören ließ. Sie äußerte sich sehr

ρχιῳ και μουσαις, τα δ'αλλα μη πολυπραγμονειν περι Σωκρατους, ως κρειττονα δη πουθεν εχοντος εν αυτω μυριων διδασκαλων και παιδαγωγων ἡγεμονα προς βιον.

9) Brucker Historia Philosophiae T. I. p. 524. Er findet dieses Orakel deswegen, wie es scheint, verdächtig, weil er die letzten Worte der aus Plutarch angeführten Stelle für Worte des Orakels und nicht für erklärenden Zusatz des Plutarchs hielt.

10) Plato Apologia Socratis c. 19. Theages 2 B. S. 19.

sehr oft, aber aus den vielen Beyspielen, welche Plato erzählet, erhellet, daß sie nur solche oft unbedeutende Dinge, deren Folgen ungewiß oder ganz unbekannt waren, betraf, nie aber eine Entscheidung darüber gab, ob eine Handlung recht oder unrecht sey, ob sie aus moralischen Gründen solle unterlassen oder ausgeführt werden. Denn nach dem gesunden Urtheil sah Sokrates mit völliger Ueberzeugung ein, daß zur Erkenntniß dessen, was Recht oder Unrecht ist, der Mensch Vernunft erhalten habe, und daß er darüber keine fremde Stimme oder Offenbarung bedürfe. Aber was für Folgen eine Handlung, welchen Ausgang eine Unternehmung haben werde, dies kann der Mensch zwar oft nach wahrscheinlichen Gründen vermuthen, aber nie mit Gewißheit bestimmen und vorhersagen. Diese wahrscheinlichen Gründe äußern sich oft durch ein dunkles Gefühl, das man zuweilen, aber nicht allezeit in deutliche Urtheile auflösen kann. Dem weisen Sokrates war diese an sich vernünftige Unterscheidung zwischen dem, was man vernünftiger Weise wissen und nicht wissen kann, nicht unbekannt [11]).

Man

11) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 1. Σωκρατης δ' ώςπερ εγιγνωςκεν, ουτως ελεγε. το δαιμονιον γαρ, εφη, σημαινειν, και πολλοις των ξυνοντων προηγορευε τα μεν ποιειν, τα δε μη ποιειν, ώς του δαιμονιου προσημαινοντος. και τοις μεν πειθομενοις αυτω συνεφερε, τοις δε μη πειθομενοις μετεμελε. Plato Apologia c. 19. Theages 2 B. S. 19. εςι γαρ τι θεια μοιρα παρεπομενον εμοι εκ παιδος αρξαμενον δαιμονιον. εςι δε τουτο φωνη, ή, όταν γενηται, αει μοι σημαινει ὁ αν μελλω πραττειν, τουτου αποτροπην. προτρεπει δε ουδεποτε. και εαν τις μοι των φιλων ανακοινωται, και γενηται ἡ φωνη, ταυτον τουτο αποτρεπει, και ουκ

ες

Man denke sich nur einen Menschen, der eines theils eine sehr lebhafte Phantasie besitzt, auf der andern Seite überzeugt ist, daß das Menschengeschlecht in einer unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit stehe, daß diese nicht allein mittelbar, wie man dazumal fast allgemein glaubte, durch natürliche Erscheinungen, sondern auch durch unmittelbare Einwirkungen den Menschen ihren Willen kund mache; man rechne noch dazu die Unbekanntschaft mit den Veränderungen des Gemüths und ihren Gesetzen: und man wird sich leicht diese sonderbare Erscheinung, die man mit Unrecht, zum wenigsten nach unserer Vorstellungsart, das Dämonium

εὖ πράττειν. Plutarchus de genio Socratis p. 588. Es ist auffallend, daß Xenophon und Plato in einem Puncte gerade das Gegentheil berichten. Plato sagt nehmlich: die Stimme habe immer nur dasjenige zum Gegenstande gehabt, was nicht geschehen, Xenophon hingegen auch dasjenige, was geschehen sollte. Der Widerspruch läßt sich heben. Es ist einleuchtend, daß Plato sich am bestimmtesten ausgedrückt hat; die Xenophontische Aussage läßt sich damit vereinigen, wenn man annimmt, daß er nicht genug dasjenige unterschieden, was die Stimme unmittelbar beabsichtete, und was Sokrates aus dem Stillschweigen derselben schloß. Wenn die Stimme, so bald sie sich hören ließ, ein Zeichen der Abmahnung war, so folgte nothwendig daraus, daß dasjenige gut geheißen werde, wobei sie sich nicht hören ließ. In der letzten Periode seines Lebens während seines Processes und seiner Verhaftung war diese Stimme ganz verstummt; Sokrates schloß daraus, daß alles, was ihm jetzt begegne und begegnen werde, zu seinem Besten diene. Plato Apologia Socrat. c. 31.

nium des Sokrates genannt hat, erklären können.

Wir haben schon oben bemerkt, daß Sokrates einen Hang hatte, sich in sich selbst zu verschließen, die Aufmerksamkeit von den äußern Gegenständen auf sein Inneres zu richten. Dieses Factum beweist die Regsamkeit und Lebendigkeit seiner Phantasie, die ihn zum Schwärmer würde gemacht haben, wenn nicht sein gesunder Verstand, sein Sinn für das Praktische, sein rastloser Trieb, für die Menschheit thätig zu seyn, theils ein hinlängliches Gegengewicht gegen die Verirrungen der Einbildungskraft gewesen wäre, theils diesem Vermögen einen bestimmten Wirkungskreis vorgezeichnet hätte, in welchem es nicht schädlich werden konnte. Bei Menschen von solcher lebhaften Phantasie ist es nichts ungewöhnliches, daß die Ahnung von dem Ausgang einer Sache sich durch ein so lebhaftes, aber unerklärbares Gefühl äußert, daß es ihnen nicht anders vorkömmt, als wenn Jemand ihnen in ihrem Innern zuriefe, dieses oder jenes zu unterlassen. Da nun dieses dem Sokrates in seiner frühen Jugend begegnete, wo der Verstand noch nicht geübt ist, die Ursachen der Erscheinungen aufzusuchen, sondern sich lieber eine Hypothese schaft, da ausserdem diese Erscheinung so dunkel und rähtselhaft ist, so darf es uns gar nicht auffallen, daß Sokrates diese innere Stimme für eine Wirkung der Gottheit hielt. Daher läßt es sich erklären, warum Sokrates jeder Erklärung, welche seine Freunde über diese Erscheinung wünschten, sorgfältig auswich [12]).

Die

12) Plutarchus de genio Socratis S. 588. αυτος δε (Σιμμιας) Σωκρατην μεν εφη περι τουτων ερομενος ποτε, μη τυχειν αποκρισεως, διο μηδι αυθ' ερεσθαι· πολλακις δ' αυτῳ παραγενεσθαι τους μεν δι' οψεως

Die Sache scheint also nicht des Aufsehens werth zu seyn, welches sie von jeher gemacht hat, und die interessanteste Seite, von welcher sie betrachtet werden kann, ist gemeiniglich übersehen worden. Sie hat nehmlich, wenn wir uns nicht irren, einen entschiedenen Einfluß auf die Bildung der Denkungsart und des Characters des Sokrates gehabt. Da seine Zeitgenossen glaubten, daß die Götter nur durch Vögel, durch außerordentliche Begebenheiten der Natur, überhaupt nur durch äußere Objecte den Menschen ihren Willen bekannt machten, so hielt Sokrates sich im Gegentheil überzeugt, daß die Gottheit unmittelbar auf das menschliche Gemüth wirke, und er suchte ihren Einfluß nicht bloß außer sich sondern auch in seinem Innern. Je näher er sich die Gottheit dachte, desto inniger und ausgebreiteter mußte der Einfluß derselben auf seine Gesinnung und alle Handlungen werden, desto mehr das moralische Gefühl mit dem religiösen verschmelzen. Da er unter einem besondern und unmittelbaren Einfluß der Gottheit zu stehen glaubte, und das in dem Alter, wo Einfalt und Reinheit des Herzens noch nicht verloren gegangen ist, so konnte dies die Achtsamkeit auf sich selbst schärfen, und den Entschluß beleben, sich der Gottheit durch guten Lebenswandel wohlgefällig zu machen. Es wird nun begreiflich, wie die delphische Inschrift γνωθι σαυτον ihn in einem so vorzüglichen Sinne interessirte, wie er eine so wichtige moralische Bedeutung in dieselbe hinein legen konnte. Es läßt sich nun erklären, wie er glauben konnte, von der Gottheit dazu bestimmt und berufen zu seyn, seine Mitbürger auf den Weg der moralischen Bildung zu führen, und wie er bis an sein

οψεως εντυχειν θειῳ τινι λεγοντας, αλαζονας ἡγουμενῳ· τοις δ' ακουσαι τινος φωνης φασκουσι προσεχοντι τον νουν, και διαπυνθανομενῳ μετα σπουδης.

Ende diesem Rufe mit der bereitwilligsten Aufopferung aller Vortheile und Annehmlichkeiten des Lebens getreu blieb [13]). Kurz es ist sehr wahrscheinlich, daß die Bildung seines Characters und die Richtung seines Geistes zum wenigsten zum Theil von jener geglaubten Einwirkung der Gottheit abhing, durch sie geleitet und befördert wurde. Aus diesem Grunde ist es nicht unwahrscheinlich, was Plutarch berichtet, daß er ein besonderes Interesse an denen Menschen fand, welche, wie er, eine Stimme in ihrem Innern zu hören glaubten, und man begreift, warum er auf Träume einen so bedeutenden Werth legte [14]).

So wie von dieser Seite sein Charakter gebildet wurde, so fehlte es ihm auch nicht an Mitteln zur Kultivirung des Verstandes. Die beträchtliche Anzahl von Sophisten und ihren Schülern, welche sich in Athen sammelten, boten nicht allein den begüterten Jünglingen zum wenigsten mittelbar Gelegenheit genug dar, eine Menge von Kenntnissen sich zu sammeln, welche in dem gewöhnlichen Unterricht nicht gelehrt wurden, mit neuen Meinungen und Ansichten bekannt zu werden, welche zum Nachdenken reitzten. Auch Sokrates hatte mehrmal Sophisten gehört, wenn uns gleich nicht bekannt ist, woher er das Geld dazu empfing. Er hatte ausserdem auch nicht nur Dichter, sondern auch selbst philosophische Schriften gelesen, z. B. von Heraclit und

13) Plato Apologia Socratis c. 17, 18. 22.

14) Plato Apologia Socratis c. 22. εμοι δε τουτο προστετακται ὑπο του θεου πραττειν και εκ μάντειων και εξ ενυπνιων και παντι τροπω ὡπερ τις ποτε και αλλη θεια μοιρα ανθρωπω και ὁτιουν πραττειν.

und Anaxagoras[15]). Zudem waren jetzt auch die eigenthümlichen Behauptungen mehrerer Philosophen in Athen so verbreitet, daß man sie, auch ohne ihre Schriften in Händen zu haben, kennen lernen konnte.

Unstreitig mußte dieses sehr vortheilhaft für seine Verstandescultur seyn, und seinem Geiste eine gewisse Gewandheit und Leichtigkeit geben, sich in andere Vorstellungsarten hinein zu denken, wobei er um so mehr gewann, da er soviel Selbstständigkeit besaß, daß er nichts ohne Prüfung annahm, noch sich von herrschenden Vorstellungsarten und dem Modetone hinreißen ließ. Er ließ sich nicht von andern bilden, sondern bildete sich durch andere, ohne seine Originalität zu verlieren. Sein Character gab seinem Geiste die Richtung; sein Sinn für das Praktische bestimmte die Eigenthümlichkeit seines Geistes, wodurch sein Handeln, Denken, und Fühlen in Harmonie kam. Die religiöse moralische Stimmung, die sein Gemüth erhielt, contrastirte mit dem herrschenden Charaster der Unmoralität und des unfruchtbaren Speculationsgeistes seines Zeitalters; je mehr sein Geist diesen Widerstreit erblickte, desto mehr wurde seine moralisch religiöse Denkart gestärkt, und sein Entschluß sittliche Cultur zu verbreiten belebt.

Sokrates hielt sich für berufen, alle Menschen, vorzüglich diejenigen, mit denen er in den nähesten Verhältnissen stand, seine Mitbürger über ihre Bestimmung, und über ihre Pflichten zu belehren, und in ihnen das Streben nach Tugend und wahrer Glückseligkeit zu erwecken, zu beleben und zu verstärken. Sein tägliches Geschäfte war, Jedermann zu ermahnen und

15) Diogenes Laertius II. §. 22. Plato Phaedo c. 46. 47. Xenophon Memorabilia Socrat. I, c. 6. §. 14. Plato Cratylus, 3 B. S. 231.

zu überzeugen, daß der Mensch keine wichtigere Angelegenheit habe, als für die Ausbildung seiner Seele zu sorgen, und daß man der Tugend alles Andere nachsetzen müße; daß die Vollkommenheit des Menschen nicht aus dem bestehe, was er besitzt, sondern im Gegentheil die Tugend die Quelle alles Guten sey, dessen sich der Mensch erfreue. Er ging den ganzen Tag herum, beobachtete das gewöhnliche Thun seiner Mitbürger, unterredete sich mit ihnen, um ihre Denkungsart in Ansehung ihrer Bestimmung zu erfahren, um sie zur Selbsterkenntniß zu bringen, ihren Dünkel niederzuschlagen, ihren Eifer für das Gute zu beleben [16]).

Da Sokrates das Streben nach Tugend nächst jeder nützlichen Thätigkeit für sich und andere, als die Bestimmung des Menschen betrachtete, und alles Wissen nur insofern schätzte, als es mit derselben in Verbindung stehet, so konnte er nicht umhin, alle übrigen Kenntnisse für Tand, Eitelkeit und für verderbliche Anwendung der Kräfte zu halten. Alle diejenigen, welche mit Dünkel über ihr Wissen angefüllt waren, fanden daher an Sokrates einen natürlichen Gegner; er demüthigte den gelehrten Egoismus, der mit Kenntnissen nur darum pralt, um bewundert, geehrt oder bezahlt zu werden [17]).

Sein ganzes Leben war ein erhabenes Beispiel der Tugend. Seine Pflichten zu erfüllen, war sein einziges Bestreben und seine Maxime, nie etwas zu thun, wovon er überzeugt war, daß es Unrecht sey. Wenn er seiner moralischen Ueberzeugung folgte, so berechnete er nie die Folgen, die daraus für sein Leben, für seinen äußern Wohlstand

16) Plato Apologia Socratis c. 17, 18. Symposium c. 37.

17) Plato Apologia Socratis c. 6-9.

stand entstehen mochten. Diese Gesinnung war bei ihm so zur Fertigkeit geworden, daß ihm Entbehrungen und Aufopferungen nicht die geringste Ueberwindung kosteten, und die moralische Beherrschung seiner selbst war ihm so leicht, daß seine Neigungen im Bunde mit der Pflicht zu stehen schienen. Heiterkeit und Gleichmuth verließen ihn nie, und er verschmähete die Annehmlichkeiten des Lebens nicht, so leicht er sie sich versagte, wenn es die Pflicht foderte[18].

Es ist empörend für die Menschheit, daß dieser vortrefliche Mann als ein Opfer von Cabalen, die in Demokratien so gewöhnlich sind, den Giftbecher trinken mußte (Olympiade 95, 1). Ein Mann, wie Sokrates, der das Recht zur einzigen Richtschnur seines Handelns gemacht hatte, und von dem geraden Wege keinen

 Schritt

18) Plato, Apologia Socratis c. 14. c. 17. το δε αδικειν και το απειθειν τω βελτιονι και θεω και ανθρωπω, ὁτι κακον και αισχρον εϛι, οιδα, προ ȣν των κακων, ὡν οιδα ὁτι κακα εϛιν, ἁ μη οιδα ει αγαθα οντα τυγχανει, ȣδεποτε φοβησομαι ȣδε φευξομαι. Crito c. 9. Epistola VII. 13 B. S. 94, 95. Xenophon Memorabilia IV, c. 4. §. 11 ευσεβης μεν ȣτως, ὡϛε μηδεν ανευ της των θεων γνωμης ποιειν, δικαιος δε, ὡϛε βλαπτειν μεν μηδε μικρον μηδενα, ωφελειν δε τα μεγιϛα τȣς χρωμενȣς ἑαυτω, εγκρατης δε, ὡϛε μηδεποτε προαιρεισθαι το ἡδιον αντι τȣ βελτιονος, φρονιμος δε, ὡϛε μη διαμαρτανειν κρινων τα βελτιω και τα χειρω, μηδε αλλȣ προσδεισθαι. αλλα αυταρκης ειναι προς την τȣτων γνωσιν· ἱκανος δε και λογω ειπειν τε και διορισασθαι τα τοιαυτα, ἱκανος δε και αλλως δοκιμασαι τε και ἁμαρτανοντα, εξελεγξαι, και προτρεψασθαι επ' αρετην και καλοκαγαθιαν.

Schritt abwich, mußte sich nothwendig viele zu Feinden machen, die aus ganz andern Triebfedern zu handeln gewohnt waren. Und wenn man die Unruhen und Revolutionen, die despotische Regierung der Dreyßiger und das Sittenverderben bedenkt, welche Sokrates erlebte, so muß man sich noch wundern, daß er bis in sein siebzigstes Jahr beinahe ungestört fort wirken konnte. Da aber selbst die Dreyßiger, die doch alle Rechte der Bürger mit Füßen traten, und alle Menschlichkeit verleugneten, nicht wagten, die Hand an Sokrates zu legen, der ihnen so wenig schmeichelte, daß er vielmehr frei über ihre Ungerechtigkeiten sprach, und sich ihren grausamen Befehlen widersetzte, so ist es um so mehr zu verwundern, daß unter der wieder errichteten rechtlichen Regierung und Freiheit, nach Stürzung des Despotismus ein Mann, wie Sokrates, ein Opfer von Cabalen werden mußte. Dieses Phänomen läßt sich wahrscheinlich daraus erklären, daß die Feinde des Sokrates erst Zeit gewinnen mußten, um sich einen Anhang zu verschaffen, weil dieser Weise von den meisten Bürgern geachtet und geliebt wurde; daß sie unter der Regierung der Dreißiger wohl eine zu unbedeutende Rolle spielten, und zu wenig Einfluß hatten, um so etwas zu unternehmen; daß sie endlich keine günstigere Zeit zur Ausführung ihres lange entworfenen Plans wählen konnten, als da nach vorhergegangenen großen Zerrüttungen in den politischen Verhältnissen der Parteigeist und die Erbitterung der Gemüther auch nach festgesetzter Amnestie noch fortdauerte, und das wieder in Besitz der demokratischen Verfassung gesetzte Volk eifersüchtig auf die Handhabung seiner Rechte und mißtrauisch gegen jede besorgliche Verletzung der Verfassung war. In diesem Zeitpuncte konnte es nicht schwer fallen, dem Privathaß gegen einen Bürger den Schein einer Vorsorge für das Beste des Staates zu geben.

Melitus, Anytus, und Lyco, die beiden letzten feile Demagogen, der erste ein elender Dichter, waren gegen Sokrates aufgebracht, weil er den Dünkel und die Anmaßung der Dichter, Redner und Handwerker oft gedemüthiget und ihr Ansehen geschwächt hatte. Nachdem dieser ehrwürdige Weise lange genug von ihnen verläumdet, auch von dem Aristophanes, wie man glaubt auf ihr Anstiften, auf dem Theater gemißhandelt worden, trat endlich der erste mit der förmlichen Klage hervor: daß Sokrates ein Staatsverbrecher sey, weil er die Götter, deren Cultus öffentlich sanctionirt sey, verwerfe, und neue Gottheiten einführen wolle, und der Jugend verderbliche Grundsätze lehre. Ungeachtet diese Klagpuncte die handgreiflichsten Unwahrheiten enthielten, so wurde dennoch Sokrates von den Heliasten zum Tode verurtheilt, weil er zu groß dachte, als daß er sich zu den gemeinen niedrigen Mitteln, wodurch man das Urtheil der Richter zu bestechen pflegte, herablassen wollte. Die Erhabenheit und Würde, mit welcher er im Bewußtseyn seiner Unschuld sprach, und anstatt das Mitleiden der Richter zu erflehen, ihnen ihre Pflicht einschärfte, die Geringschätzung, die er gegen eine kurze von der Gnade andrer Menschen abhängige Verlängerung des Lebens äußerte, dies war vor einem athenienſischen Gerichtshof, wie der heliastische war, so etwas Unerhörtes, daß die größere Anzahl von Richtern das Todesurtheil in der ersten Aufwallung des Stolzes und Unwillens aussprach [19]. Sokrates starb mit solcher Heiterkeit und Ruhe, Standhaftigkeit und Seelengröße im vollen Vertrauen auf ein besseres künftiges Leben, daß sein Tod, so wie sein Leben, ein Beyspiel menschlicher Erhabenheit und Würde ist [20].

19) Plato Apologia Socratis, c. 2, 3, 11, 25.
20) Plato Phaedo, c. 2. 65 seq.

Sokrates war kein eigentlicher Lehrer der Philosophie, denn dieses stimmte nicht mit dem überein, was er für seinen eigentlichen Beruf hielt. Denn der Philosoph, als solcher, beschäftiget sich mit den Vernunfterkenntnissen, und strebt diese auf ihre letzten Gründe zurück zu führen, und in ein System zu bringen; und er hat es, als solcher, nicht mit den Menschen zu thun, sondern mit dem, was der gesammten Menschheit angehöret. Sokrates hingegen beschäftigte sein ganzes Leben hindurch die Bildung einzelner Menschen zur Tugend und Glückseligkeit; und ob er gleich dabei nach einem System von Grundsätzen verfuhr, welches allen seinen Handlungen und Ueberzeugungen zum Grunde lag, so ging doch sein Streben nicht dahin, dieses System wissenschaftlich zu bearbeiten, sondern die praktischen Ueberzeugungen, die er als das Eigenthum jedes Menschen betrachtete, in jedem, der ihm vorkam, zu entwickeln und lebendig zu machen [21]). Gleichwohl leistete er der Philosophie den wichtigsten Dienst und brachte sie in ihrer wissenschaftlichen Cultur, wo nicht unmittelbar doch mittelbar weiter, als irgend einem Denker vor ihm durch die scharfsinnigsten Speculationen möglich gewesen war. Dieses Verdienst in das gehörige Licht zu setzen, ist das wichtigste Geschäft des Geschichtschreibers der Philosophie. Wir müssen daher das System seiner Ueberzeugungen darstel-

21) Cicero de Oratore I. c. 47. ut Socratem illum solitum dicunt dicere, perfectum sibi opus esse, si quis satis esset concitatus cohortatione sua ad studium cognoscendae percipiendaeque virtutis: quibus enim id persuasum esset, vt nihil mallent se esse, quam bonos viros, iis reliquam facilem esse doctrinam.

stellen, und dann untersuchen, welche Richtung er dem philosophischen Geiste gab.

Der Mensch, seine moralische Natur, seine Verhältnisse und Beziehungen zur Welt und Gott, dies waren die Gegenstände, deren Untersuchung Sokrates für eine des Menschen würdige Beschäftigung hielt. Sein sittlicher Charakter und seine religiöse Denkart bezeichnete dem Verstande die Grenzen, innerhalb welchen er sein Denken beschränken sollte. Der Mensch, als ein Wesen göttlichen Ursprungs, zeigt nur dadurch seine Würde, daß er nach Sittlichkeit und Glückseligkeit strebt und selbst sein Denken soll diesen Zweck haben, damit er aus eigner Ueberzeugung seine Pflichten erfülle und seine Glückseligkeit suche [22]). Diese Erkenntniß allein verdient den Namen der Weisheit, und sie ist allein das höchste Gut, weil sie die Glückseligkeit des Menschen gründet, und nie einen nachtheiligen Einfluß hat. Sie ist aber nie ohne Einfluß auf das Handeln, wenn sie rechter Art ist. Erkennen und Thun gehört unzertrennlich zusammen. Wer diese Erkenntniß nicht hat, ist ein Thor und Sclav, d. h. er hat keine Ansprüche auf den Namen eines freien Menschen [23]).

Sokra-

22) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 1 §. 16. αυτος δε περι των ανθρωπειων αει διελεγετο — και περι των αλλων ἁ τους μεν ειδοτας ἡγειτο καλους και αγαθους ειναι, τους δε αγνοουντας ανδραποδωδεις αν δικαιως κεκλησθαι.

23) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 4. σοφιαν δε και σωφροσυνην ου διωριζεν, αλλα τον μεν καλα τε και αγαθα γιγνωσκοντα χρησθαι αυτοις, και τον τα αισχρα ειδοτα ευλαβεισθαι, σοφον

Sokrates nahm als Grundsatz an, daß jedes Wesen, jede Erkenntniß, wenn sie sich nicht auf Zwecke des Menschen beziehen, eine verkehrte Anwendung des Verstandes sind, und daß der praktische Gebrauch die Grenze bestimme, wie weit man in Erlernung der Wissenschaften gehen müsse[24]. Dieses Urtheil, welches die Beschäftigung des Verstandes einschränkt, ist ganz dem Charakter des Sokrates angemessen, aber auch zugleich eine Folge von dem damaligen Zustande der wissenschaftlichen Cultur. Nach dem ersten konnte er sich keine Erkenntniß ohne Beziehung auf einen Zweck denken, wenn sie sich von einem freien Spiele der Einbildungskraft unterscheiden sollte. Seine Denkungsart aber bestimmte ihn den Zweck der Erkenntniß nur allein auf das Praktische zu beziehen. Das zweite gab ihm mehrere Gründe an die Hand, dieses Urtheil zu unterstützen. Denn offenbar war bisher der Hang zu Speculationen zu weit gegangen, und die Erkenntniß desjenigen, was dem Menschen näher liegt, was seine wichtigste Angelegenheit seyn soll, vernachläßiget worden. Natürlich mußte es einem Mann, wie Sokrates, ungereimt vorkommen, daß man die Entstehung der Welt, den Urstoff der Dinge zu ergründen suche, daß man über die Ursachen der Naturerscheinungen nachforsche, so lange die Untersuchung über den Menschen und seine Verhältnisse noch so weit zurück war, daß sie allen Denkern genug Be-

σοφον τε και σωφρονα εκρινεν. IV, c. 6. Diogenes Laert. II, §. 31.

24) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 1. IV, c. 7. §. 8. μεχρι δε τȣ ωφελιμȣ παντα και αυτος συνεπεσκοπει και συνδιεξῄει τοις συνȣσι. IV, c. 3. §. 1.

Beschäftigung versprach [25]). Dann war ihm die Uneinigkeit der speculativen Philosophen, das Widersprechende und Unvereinbarliche in ihren Resultaten ein Beweis, daß sich diese Gegenstände gar nicht erkennen lassen. Ohne das Verstandesvermögen ausgemessen zu haben, mußte er aus dem Mißlingen der bisherigen Versuche schließen, daß sie die Grenze des menschlichen Verstandes überschreiten, welche die Gottheit bestimmt habe, und daher ein frevelhaftes Beginnen seyen, das zu ergründen, was sich die Gottheit allein vorbehalten habe [26]). Gesetzt aber auch, diese Dinge wären erkennbar, so ist doch nicht der geringste Nutzen denkbar, den die Menschen für ihr Leben daraus ziehen können. Ihre Erkenntniß ist also auf jeden Fall eitel, unnütz und zweckwidrig [27]).

Daher

25) Xenophon Memorabilia Socrates I, c. 1. §. 12. και πρωτον μεν αυτων εσκοπει, ποτερα ποτε νομισαντες ἱκανως ηδη τ' ανθρωπινα ειδεναι, ερχονται επι το περι των τοιουτων φροντιζειν, η τα μεν ανθρωπινα παρεντες, τα δαιμονια δε σκοπουντες ἡγουνται τα προσηκοντα πραττειν.

26) Xenophon ibid. §. 13. εθαυμαζε δε, ει μη φανερον αυτοις εςιν, ὁτι ταυτα ου δυνατον εςιν ανθρωποις ἑυρειν. επει και τους μεγιςον φρονουντας επι τῳ περι τουτων λεγειν, ου ταυτα δοξαζειν αλληλοις, αλλα τοις μαινομενοις ὁμοιως διακεισθαι προς αλληλους IV, c. 7. §. 6. ὁλως δε των ουρανιων, ᾗ ἑκαςα ὁ θεος μηχαναται, φροντιςην γιγνεσθαι, απετρεπεν. ουτε γαρ ἑυρετα ανθρωποις αυτα ενομιζεν ειναι, ουτε χαριζεσθαι θεοις αν ἡγειτο τον ζητουντα, ἁ εκεινοι σαφηνισαι ουκ εβουληθησαν.

27) Xenophon Memorabilia I, c. 1. §. 15.

Daher verwarf er alle physikaischen und metaphysischen Untersuchungen schlechthin; das Studium der Geometrie und Astronomie schränkte er auf die unmittelbare Anwendung zu nützlichen Zwecken des Lebens ein. Die Geometrie, meinte er, müsse man nur dazu lernen, um ein Stück Land ausmessen zu können, und das lasse sich praktisch mit leichter Mühe lernen. Aber wozu es nützen solle, schwere geometrische Constructionen zu untersuchen, mit denen man sich oft sein ganzes Leben hindurch beschäftigen könne, das sey ihm ganz unbegreiflich. Die Sternkunde sey uns insofern nützlich, als man durch sie die verschiedenen Theile des Tages, der Nacht, des Monats und die Jahrszeiten unterscheiden könne, eine Kenntniß, welche für die Schiffarth, den Ackerbau und noch für mehrere Gewerbe und Geschäfte des Lebens unentbehrlich sey. Allein es sey unnütz und zwecklos, den Abstand der Planeten und Fixsterne von einander, ihre Umlaufszeit, ihre Bahnen und Bewegungsgesetze erforschen zu wollen. Die Beschäftigung mit solchen Dingen habe noch überdies den Schaden, daß sie von nützlicher Thätigkeit abhalte [28]).

So

28) Xenophon Memorablia Socratis IV. c. 7. Hindenburg in seinen vortrefflichen Anmerkungen zu diesem Werke glaubt: Xenophon habe hier seinen Lehrer nicht recht verstanden, wenn er ihn mit solcher Geringschätzung von den mathematischen und Naturwissenschaften sprechen lasse; Sokrates habe nur das getadelt, daß man mit Hintansetzung der wichtigsten moralischen Erkenntniß bloß allein der Speculation sich ergebe. Denn daß Sokrates, der selbst nach Xenophons und Platos Geständniß (Xenophon l. c. Plato Phaedo c. 45. 46.) ein Kenner dieser Wissenschaften war, so sollte geurtheilt haben,

So bestimmte also Sokrates den Umfang des Verstandesgebrauchs, indem er auf der einen Seite diejenigen Gegenstände, welche über den Menschen oder mit andern Worten nicht erkennbar sind, auf der andern Seite diejenigen ausschloß, deren Erkenntniß, wenn sie möglich ist, doch in keiner Beziehung auf einen vernünftigen Zweck stehet, oder unter der Würde des Menschen sind. Alle Erkenntniß, welche des Menschen würdig ist, schränkt sich also auf das Praktische ein, durch welche er sittlich gut und glückselig werden, und seine Bestimmung erreichen kann. Dieses ist eine Wissenschaft, welche von jedem Men-

haben, lasse sich nicht denken, aber wohl, daß Xenophon, der darin unwissend war, Sokrates Aussprüche nach seiner Denkungsart gedeutet und dargestellt habe. Allein selbst Plato scheint in dem Phädo Xenophons Zeugniß zu unterstützen, wenn er Sokrates sagen läßt: er habe außerordentliche Neigung zur Naturwissenschaft gehabt, aber je weiter er darin fortgeschritten sey, desto mehr sey er überzeugt worden, daß er dazu gar keine Fähigkeiten besitze, denn auch das, was er vorher deutlich einzusehen geglaubt habe, sey ihm durch weiteres Vordringen in der Speculation dunkel und ungewiß geworden. Es ist auch unläugbar, daß er nicht im geringsten das Interesse für die Mathematik bei seinen Schülern zu erwecken und zu beleben gesucht hat, vielmehr führen die meisten, Plato ausgenommen, dieselbe Sprache, daß die praktische Philosophie die Sphäre des für den Menschen Erkennbaren begrenze, und daß alles übrige über den Menschen erhaben oder in keinem Verhältniß zu seiner Bestimmung stehe. Es läßt sich kaum denken, wie eine solche Gleichgültigkeit Denkart der Sokratiker hätte werden können, wenn sie nicht Sokrates begünstiget hätte.

Menschen gefodert werden kann, wenn er auf Bildung Anspruch machen kann. Es giebt noch andere nützliche Kenntnisse und Geschicklichkeiten; aber diese Wissenschaft muß vorausgehen, weil sonst die Menschen mehr Macht und Mittel zur Ungerechtigkeit erlangen [29]).

Dasjenige, was das höchste Interesse für den Menschen haben, und worauf sein höchstes Streben gehen muß, ist Glückseligkeit (ευπραξια). Darunter ist aber nicht die Befriedigung solcher Wünsche und Bedürfnisse zu verstehen, zu welcher der Mensch nichts beyträgt, sondern die ihm vom glücklichen Zufalle dargeboten wird; (ευτυχια). Auch ist sie nicht ein Inbegriff von Gütern, welche der Mensch ohne sein Zuthun besitzt, von seiner Freiheit unabhängig sind, und eben so gut zu seinem Nachtheile beitragen können, als Schönheit, Stärke, Reichthum, Macht und Ehre. Die Glückseligkeit ist im Gegentheil nichts anders, als das Streben des Menschen nach eigner Ueberzeugung recht und gut zu handeln; sie ist die Erfüllung aller Pflichten. Denn Rechtthun allein macht den Menschen zu

29) Sextes Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 8. ειγε και ὁ Ξενοφων — ῥητως φησιν απαρνεισθαι αυτον το φυσικον, ὡς ὑπερ ἡμας καθεστηκος, και μονον σχολαζειν τῳ ηθικῳ, ὡς προς ἡμας οντι. τοιουτον δ'αυτον οιδε και Τιμων, ἐν ὁις φησιν· ἐκ δ'αρα των απεκλινε λαοξοος ἐνομολεσχης. Xenophon Memorab. Socrat. I, c. 1. IV, c. 2. §. 22. §. 16. IV, c. 3. το μεν ουν λεκτικους, και πρακτικους και μηχανικους γιγνεσθαι τους συνοντας ουκ εσπευδεν, αλλα προτερον τουτων ῳετο χρηναι σωφροσυνην αυτοις εγγενεσθαι. τους γαρ ανευ του σωφρονειν ταυτα δυναμενους, αδικωτερους τε και δυνατωτερους κακουργειν ενομιζεν ειναι.

zu dem besten, glückseligsten, Gott und Menschen wohlgefälligen Menschen [30]).

Sokrates hielt also Sittlichkeit und Glückseligkeit, zum wenigsten eine Art derselben, für identisch, eine Verwechselung, welche um so leichter war, da der Begriff und die Bedingung von beiden noch so wenig erörtert und untersucht war, und Sokrates hier nur sein Gefühl entwickelte, in welchem beide wirklich vereiniget und verschmolzen waren. Denn er ging von der Frage aus: worauf muß zuletzt alles Streben des Menschen hinzielen; was ist das, was der Mensch als vernünftiges Wesen durch eigne Thätigkeit wirklich zu machen sucht. Sittlichkeit und Glückseligkeit, war die Antwort, welche ihm sein inneres Gefühl darbot. Beides wurde in dem Begriff des höchsten Gutes nicht als miteinander verbunden, sondern als Gegenstand des höchsten Strebens als Eins dargestellt. Erst später wurde die Untersuchung des Verhältnisses zwischen beiden Gegenstand der Nachforschung. Auch mußte diese Identificirung beider Forderungen, ehe noch die verschiedenen Quellen, aus welchen beide entspringen, entdeckt waren, für einen Mann, wie Sokrates, der nichts so eifrig wünschte, als Sittlichkeit unter seinen Zeitgenossen zu verbreiten, als

30) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 2. §. 34. κινδυνευει, εφη, ω Σωκρατες αναμφιλογωτατον αγαθον ειναι το ευδαιμονειν. ειγε μη τις αυτο, εφη, ω Ευθυδημε, εξ αμφιλογων αγαθων συντιθειη, III, c. 9. §. 14. κρατιϛον ανδρι επιτηδευμα ευπραξιαν. — παν μεν ουν τουναντιον τυχην και πραξιν ἡγουμαι. το μεν γαρ μη ζητουντα επιτυχειν τινι των δεοντων, ευτυχιαν οιμαι ειναι· το δε μαθοντα τι και μελετησαντα ευ ποιειν, ευπραξιαν νομιζω.

als ein zweckmäßiges Mittel zur Beförderung dieses Zwecks erscheinen. Denn nun durfte er um so eher Aufmerksamkeit und Gehör erwarten, wenn er zeigte, daß Glückseligkeit, worauf jedes Menschen Neigung ohnehin gehet, wenn man sie richtig sich denke, nichts anders als Sittlichkeit sey. Daher pflegte er auch diejenigen zu verwünschen, welche zuerst angefangen hätten, das, was von Natur zusammengehöre, zu trennen, und zwischen dem, was Recht sey, und was zum Wohseyn des Menschen gehöre, zu unterscheiden [31]).

Das Verhältniß, in welchem Sittlichkeit und Religion damals gedacht wurde, mußte ebenfalls beitragen, Glückseligkeit und Sittlichkeit als Eines und dasselbe zu betrachten. Die Vernunft als gesetzgebende Kraft des Menschen äußerte sich zwar immer durch das moralische Gefühl, aber sie wurde doch nicht als das Gesetzgebende, sondern nur als das Gesetz verkündende angesehen. Man konnte sich kein Gesetz denken, ohne einen Gesezgeber, und nicht begreifen, wie die Vernunft sich selbst ein Gesetz geben könne. Man leitete also die sittlichen Gebote von Gott ab, und setzte ihre Gültigkeit in der Abhängigkeit und Verwandschaft der vernünftigen Wesen mit dem Urheber des Gesetzes. Die Seele ist nehmlich ein Ausfluß aus der Gottheit, bestimmt, eben den Grad von Würde und Seligkeit zu erreichen. Die Seligkeit ist unzertrennlich von der Vollkommenheit, oder es ist vielmehr die Vollkommenheit selbst in Beziehung auf das Subject; der Zustand ungehinderter Thätigkeit eines Wesens, welches nur al-

31) Cicero Officiorum III, c. 3. itaqur accepimus Socratem exsecrari solitum eos, qui primum haec (honestum, vtile) natura cohaerentia, opinione distraxissent.

allein von sich selbst abhängig, und dessen Wirkungen in vollkommenster Harmonie stehen. Die Aehnlichwerdung mit Gott, welche von Pythagoras als die Bestimmung des Menschen angesehen wurde, schloß also das Streben nach höchster Vollkommenheit und davon unzertrennlicher Seligkeit in sich. Auch Sokrates gründete, wie wir in der Folge sehen werden, die Moral auf die Religion, und stellte als das höchste Ziel alles menschlichen Bestrebens die höchste Vollkommenheit der Gottheit auf, welche Heiligkeit und Seligkeit in sich faßt, und beide konnten daher nur als Eins gedacht werden.

Hieraus ergeben sich die Punkte, auf welche wir bei Darstellung des Moralsystems des Sokrates vorzüglich Rücksicht nehmen müssen. Eigentlich beschäftigte sich Sokrates mit der Anwendung der Sittenlehre auf individuelle Verhältnisse und einzelne Personen, und insofern kann man nicht sagen, daß er ein wirkliches System der Moral aufgestellt habe oder auch nur aufstellen wollen. Dies war nicht sein Zweck. Die besondern Betrachtungen über einzelne Pflichten, und ihre Bewegungsgründe gehören auch nicht in die Geschichte der Philosophie, sondern nur die Idee des Systems, welches diesen Betrachtungen zum Grunde liegt, die Principien, die in ihnen, wenn auch nicht vollständig entwickelt, enthalten sind. Diese betreffen das Object des Willens, das Gesetz, welches daraus entspringt, den Begriff der Tugend, und endlich den Grund der Gültigkeit und Verbindlichkeit des Sittengesetzes, welches in dem Verhältniß der vernünftigen Wesen zu Gott bestehet.

Glückseligkeit ist das höchste Ziel des Menschen. Diese besteht aber nicht in der Befriedigung der Begierden, denn diese hängt von äußern Dingen ab, sondern vielmehr in der Unabhängigkeit von diesen, also in dem Zustande, worin man so wenig als

möglich Bedürfnisse hat. So denken wir uns die Gottheit, und derjenige Zustand, welcher diesem am nähesten kommt, ist die höchste Vollkommenheit für den Menschen [32]). Dieses ist nur die negative Bestimmung der Glückseligkeit. Die positive gründet sich in der Natur des Wesens, welches diese Glückseligkeit erreichen solle. Da dieses die vernünftigen Wesen sind, und die Vernunft sich durch Denken und Wollen äußert, das Denken aber nicht an sich Zweck ist, so muß die Glückseligkeit in dem Handeln gesucht werden, insofern es durch Vernunft bestimmt ist. Die Form, wodurch sich dasselbe charakterisirt, läßt sich aber, so lange nicht das Gesetz und die Form freier Handlungen deutlich entwickelt ist, nicht näher bestimmen, als durch das Merkmal der Vernunftmäßigkeit, d. h. der höchsten gedenkbaren Zweckmäßigkeit, Uebereinstimmung und Harmonie untereinander. Was diesen Charakter an sich hat, erkennt die Vernunft aus theoretischem Interesse für gut und vollkommen. Das Object des Willens ist also das Gute, das Beste, was zu allen Zeiten unter allen Umständen gut und nützlich ist [33]).

Ungeachtet Sokrates nie bestimmt sich erklärt, worin er das höchste Gut setzt, so ergiebt sich doch als Resultat aus mehreren zerstreueten Gedanken, daß er die Glückseligkeit verstand, welche die größte Summe von dauerhaften Vergnügen eines vernünftigen Wesens in sich begreift, kein Zustand ist, worin sich der Mensch blos

32) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 10. §. 6. εγω δε νομιζω το μεν μηδενος δεισθαι θειον ειναι· το δε ως ελαχιϛων, εγγυτατω τȣ θειȣ. και το μεν θειον, κρατιϛον, το δε εγγυτατω τȣ θειȣ, εγγυτατω τȣ κρατιϛȣ.

33) Xenophon Memorabil. Socratis IV, c. 3. §. 32, 34. Oeconomicus c. 1, 6.

blos leidend verhält, sondern wo seine Vernunft durch Selbstthätigkeit wirksam ist, und sich selbst dadurch den höchsten Genuß verschaft, oder mit einem Wort, moralische Glückseligkeit. Er denket sich ein vernünftiges Wesen, welches den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht hat, und dessen Handlungen mit sich und mit dem Zustande des Handelnden übereinstimmen, ein Wesen, welches keinen andern Wunsch hat, als so zu handeln, wie es soll, und welches darin vollkommen Seligkeit findet.

So consequent übrigens Sokrates nach sittlichen Maximen handelte, so wenig consequent ist dieser Grundsatz mit seinen Folgerungen und Anwendungen. Man vermißt hier noch den festen Gang einer nach Principien verfahrenden Vernunft. Das höchste Gut ist nehmlich nach demselben aus zwey heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt, deren Vereinigung nicht sogleich einleuchtet. Wenn angenommen wird, daß das sittliche Handeln unmittelbar Glückseligkeit zur Folge hat, so paßt dieses nicht auf die menschliche Natur, welche sich selbst nicht genug ist, und noch andere Bedürfnisse hat, die befriediget werden müssen. Soll das Vergnügen, welches aus sittlichen Handlungen entspringt, vollkommen und wirklich beseligend seyn, so müßte der Mensch erstlich kein sinnliches Wesen seyn, und zweitens dem Sittengesetz vollkommen angemessen seyn können. Beides ist aber eine unmögliche Voraussetzung. In eben dem Verhältniß, als die sittliche Gesinnung an Reinheit, Stärke und Umfang zunimmt, in eben dem Verhältnisse erblickt auch der Mensch einen größern Abstand zwischen dem, was er seyn soll. Und was die Hauptsache ist, das Verhältniß zwischen beiden ist nicht bestimmt, und man mag das eine oder das andere subordiniren, so entspringen jederzeit Widersprüche. Wenn man Glückseligkeit als den letzten Zweck betrachtet, so ist Sittlichkeit als Mittel demselben untergeordnet. Dieses streitet aber nicht allein

mit der Würde der Sittlichkeit, sondern auch selbst mit den Maximen, welche Sokrates befolgt hat. Ist aber Glückseligkeit der Sittlichkeit untergeordnet, so siehet man nicht ein, wie die Glückseligkeit dennoch als das letzte Ziel alles menschlichen Bestrebens aufgestellt werden könne.

Es ist klar, daß Sokrates die beiden Foderungen der sinnlichen Natur und der Freiheit vor Augen hatte, daß er zuerst anfing, über sie zu reflectiren, aber daß er, was sehr natürlich ist, ohne beide von einander gehörig unterschieden, und bis auf ihre letzten Gründe untersucht zu haben, beide zu einem Ganzen vereinigte, welches zu einem eudämonistischen und einem rein practischen System eben so gut paßt. Und daraus erklärt es sich, wie Sätze und Folgerungen unter den Sokratischen vorkommen können, welche bald diesen bald jenen Sinn zulassen. Denn das sittliche Gefühl, welches Sokrates zuerst zu entwickeln anfing, scheint selbst dem allgemeinen Wunsche der menschlichen Natur nach Glückseligkeit anzugehören, indem es als Erfolg von Beobachtung äußerer Pflichten ein angenehmes Gefühl und das Wohlgefallen Gottes, anderer Menschen und unser selbst darstellt, und so lange es von dieser Seite bloß angesehen wird, zeiget es nichts Eigenthümliches, von andern Gefühlen verschiedenes. Diese Ansicht hatte nun auch Sokrates. Er zeigte, daß schon die Hofnung einen Zweck, wenn er auch noch so gering sey, zu erreichen, alle Arbeit und Mühe, die man darauf wendet, versüße; noch weit mehr müsse das Streben nach großen Zwecken die menschliche Glückseligkeit vermehren. Diejenigen, welche mit allem Eifer dahin arbeiteten, daß sie Seele und Körper vollkommen ausbildeten, um ihren Haushalt wohl zu verwalten, ihren Freunden wohl zu thun, und sich um das Vaterland verdient zu machen, müßten daher nicht allein mit Lust dahin arbeiten, sondern auch, als Gegenstand eigner Zufriedenheit,

der

der Billigung und Nacheiferung Anderer, ein höchst glückseliges Leben führen; [34]). Hierzu gesellet sich noch das Gefühl der Freiheit, daß man unabhängig von äußern Antrieben und Reizungen selbst mit Widersetzung gegen fremde Hindernisse als selbstständiges Wesen gehandelt hat [35]). Auch das Bewußtseyn, daß man Gott wohlgefällig sey, von ihm mit Zuversicht alles Gute erwarten könne, vermehre die Glückseligkeit des Menschen [36]). Mit diesem Vergnügen, welches aus der Erfüllung der Pflichten entspringt, verband Sokrates auch noch andere angenehme Gefühle ganz anderer Art, welche nicht aus der Handelsweise sondern aus dem Object des Begehrens entstehen, z. B. daß das Vergnügen des Genusses steigt, wenn man sich die augenblickliche Befriedigung jeder Begierde versagt, und dadurch das Bedürfniß erhöht [37]).

34) Xenophon Memorabilia Socrat. II, c. 1. §. 19. τȣςδε πονȣντας, ἱνα Φιλȣς αγαθȣς κτησωνται, η ὁπως εχθρȣς χειρωσωνται, η ἱνα δυνατοι γενομενοι και τοις σωμασι και ταις ψυχαις, και τον ἑαυτων οικον καλως οικωσι, και τȣς Φιλȣς ευποιωσι, και την πατριδα ευεργετωσι, πως ȣκ οιεσθαι ὡς χρη τȣτȣς και πονειν ἡδεως εις τα τοιαυτα και ζην ευφραινομενȣς, αγαμενȣς μεν ἑαυτȣς, επαινȣμενȣς δε και ζηλȣμενȣς ὑπο των αλλων; I, c. 6. §. 9.

35) Xenophon Memorabilia Socrat. II, c. 1. §. 18. 5. IV. c. 5. §. 2, 3. seq.

36) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 15. IV, c. 3. §. 17.

37) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 5. §. 9. ἡ δ'εγκρατεια παντων μαλιστα ἡδεσθαι ποιει. ἡ μεν ακρασια ȣκ εωσα καρτερειν ȣτε λιμον, ȣτε διψαν

Die Bewegungsgründe, wodurch Sokrates zur Tugend ermahnte, waren diesem Grundsatz von dem höchsten Gute angemessen, und zielten alle darauf ab, das Verhältniß der Tugend zur höhern Glückseligkeit einleuchtend zu machen. Der Adel und Vorzug des Menschen vor den Thieren, welchen der Mensch durch Tugend erlange, das edele Vergnügen, welches sie gewähre, die Vortheile, die ein moralischer Lebenswandel über alle Verhältnisse und Geschäfte des Lebens verbreite; der Beifall, die Billigung, und Liebe guter Menschen, die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes, und das Wohlgefallen desselben an dem Guten, so wie das Mißfallen an dem Bösen, die Häßlichkeit und Schädlichkeit des Lasters; dies waren die Gründe, durch welche Sokrates auf den Willen der Menschen zu wirken suchte [38]).

Das Gesetz, welches sich aus dieser Bestimmung des höchsten Zwecks für den Willen ergiebt, kann kein anderes seyn, als denselben wirklich zu machen. Handle vollkommen, oder suche das Beste wirklich zu machen. Diese Formel ist unbestimmt; sie ist auch nirgends ausführlich vom Sokrates entwickelt worden; sie kann aber nach ihm keinen andern Sinn haben, als den: handle sittlich, um glückselig zu werden. Nur durch diese Bestimmung konnte jener Grund-

satz

διψαν ουτε αφροδισιων επιθυμιαν, ουτε αγρυπνιαν — κωλυει τοις αναγκαιοτατοις τε και συνεχεστατοις αξιολογως ἡδεσθαι. ἡ δ' εγκρατεια μονη ποιουσα καρτερειν τα ειρημενα, μονη και ἡδεσθαι ποιει αξιως μνημης επι τοις ειρημενοις.

38) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 5. §. 11. II, c. 1, §. 5. 18 — 20. III, c. 9. §. 15. I, c. 10, §. 18. 1,

satz Bedeutung und Anwendung auf das wirkliche Handeln erhalten, weil außerdem jedem Menschen überlassen werden mußte, was er zu seiner Vollkommenheit rechne, und nach seiner individuellen Natur für sein Bestes erkenne. Aber Sokrates will nicht, daß man Glückseligkeit durch jedes Mittel zu erreichen suchen solle, sondern nur allein durch Rechthandeln. Daher ist die moralische Glückseligkeit, das heißt, diejenige, welche sich auf sittliches Handeln gründet, bei welcher die Sittlichkeit die conditio sine qua non ist, das Fundament seines Moralsystems.

Damit dieses Gesetz ausgeübt werde, bedarf es weiter nichts, als daß es erkannt werde. Jeder Mensch, der sein wahres Bestes kennt, sucht auch dieses wirklich zu machen, und er ist nur in sofern weise, als die Erkenntniß und die Wirklichmachung des Guten bei ihm unzertrennlich verbunden ist. Er verleugnete den Charakter der Vernunft, wenn er gegen diese Ueberzeugung handelte, oder die Erkenntniß müßte nicht wirksam seyn. In beiden Fällen würde der Mensch als ein Wahnsinniger und Thor handeln [39]. Sokrates setzt voraus

39) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 4. σοφιαν δε και σωφροσυνην ου διωριζεν, αλλα τον τα μεν καλα τε και αγαθα γιγνωσκοντα χρησθαι αυτοις, και τον τα αισχρα ειδοτα ευλαβεισθαι σοφον τε και σωφρονα εκρινεν. προσερωτωμενος δε, ει τους επισταμενους μεν ἁ δει πραττειν, ποιουντας δε τ᾽αναντια, σοφους τε και εγκρατεις ειναι νομιζοι, ουδεν γε μαλλον, εφη, η ασοφους τε και αμαθεις. παντας γαρ οιμαι προαιρουμενους εκ των ενδεχομενων, ἁ οἱον τε συμφορωτατα αυτοις ειναι, ταυτα πραττειν. — μανιαν γε μην εναντιον μεν, εφη, ειναι σοφια.

aus, daß der Wille das Vermögen sey, sich zu dem zu entschließen, was das Beste sey, und daß die Vernunft, wenn sie das erkannt hat, einen unmittelbaren praktischen Einfluß hat. Er setzt voraus, daß das Sittengesetz ein Naturgesetz des menschlichen Geistes ist, daß es, ungeachtet es einzelnen Neigungen und Begierden Abbruch thut, dennoch nichts anders ist, als das durch die Vernunft modificirte Begehrungsvermögen.

Die Tugend ist demnach überhaupt nichts anders als Weisheit (σοφια) das heißt, die lebendige und in Handlung übergehende Erkenntniß des Besten oder die Erkenntniß dessen, was man thun und nicht thun muß, um glückselig zu seyn [40]). Diese Erkenntniß ist der Grund jeder guten Handlung, welche zuletzt auf Erkenntniß beruhet. Die Tugend äußert sich aber vorzüglich durch Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, welche ebenfalls Tugenden heißen, weil sie Theile des vollkommenen Menschencharakters sind.

Die Mäßigkeit (εγκρατεια) ist der Grund jeder Tugend. Denn wer sein wahres Beste erkennen und darnach handeln will, darf kein Sklav seiner Begierden und Leidenschaften seyn, welche die Vernunft verblenden, und die Freiheit rauben, nach seiner besten Ueber-

40) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 5. εφη δε και την δικαιοσυνην και την αλλην πασαν αρετην σοφιαν ειναι. τα δε γαρ δικαια και παντα, οσα αρετη πραττεται, καλα τε και αγαθα ειναι. και ουτ' αν τους ταυτα ειδοτας αλλο αντι τουτων ουδεν προελεσθαι, ουτε τους μη επισταμενους, δυνασθαι πραττειν, αλλα και εαν εγχειρωσιν, ἁμαρτανειν. Aristoteles Ethicor. ad Nicomach. IV. c. 13.

Ueberzeugung zu handeln. Das Angenehme, was den Sinnen schmeichelt, ist darum nicht ein wirkliches Gut, der Hang nach demselben ist vielmehr das größte Hinderniß der Glückseligkeit, weil er die Freiheit des Geistes aufhebet. Man muß also seine Begierden beherrschen und mäßigen, damit die Vernunft immer ungehindert ihren bestimmenden Einfluß auf das Leben äußere, und vorschreiben kann, was geschehen und unterlaßen werden soll; damit der Mensch vernünftige Zwecke faßen und ausführen könne, seine Würde behaupte, und nicht zum Thier sich erniedrige. Unter dieser Bedingung allein kann er gut und glückselig seyn [41].

Die Tapferkeit (ανδρεια) ist das würdige Betragen in Ansehung dessen, was dem Menschen furchtbar ist, daß er den Muth nicht verliere und standhaft bey dem erkannten Gute beharre. Diese Tugend erfordert aber richtige Einsicht über das, was furchtbar und gefährlich ist, und die Erkenntniß, wie man sich dabey gut verhalten könne. Denn weder diejenigen, welche aus Unwissenheit das Furchtbare nicht fürchten, noch diejenigen, welche das Nichtfurchtbare fürchten, sind tapfer

41) Xenophon Memorabilia Socrat. I. c. 5. §. 4. *αρα γε ου χρη παντα ανδρα ἡγησαμενον την εγκρατειαν αρετης ειναι κρηπιδα, ταυτην πρωτον εν τη ψυχη κατασκευασασθαι; τις γαρ ανευ ταυτης η μαθοι τι αν αγαθον η μελετησειεν αξιολογως* IV. c. 5. §. 6. *η ου δοκει σοι (ἡ ακρασια) προσεχειν τε τοις ωφελουσι και καταμανθανειν αυτα κωλυειν, αφελκουσα επι τα ἡδεα, και πολλακις αισθανομενους των αγαθων τε και των κακων εκπληξασα, ποιειν τε το χειρον αντι του βελτιονος αἱρεισθαι* Verglichen II, c. 1.

tapfer zu nennen. Jene Erkenntniß ist also das Wesen und der Grund der Tapferkeit [42].

Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) ist die Beobachtung der Gesetze, so wohl der bürgerlichen als der göttlichen [43]. Der Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze befördert das gemeine Beste des Staats, und die Privatglückseligkeit; denn Einigkeit und Eintracht der Bürger unter einander ist die Basis des öffentlichen Wohls; und sie ist nur dadurch möglich, daß sich alle den Gesetzen des Staats unterwerfen. Der Bürger, welcher seine Bürgerpflicht erfüllt, setzt sich keiner Strafe aus, kann sicher seyn, keinen Proceß zu verlieren, erwirbt sich allgemeine Hochachtung, Ehre, Liebe und Zutrauen. Keinem vertraut der Staat lieber Staatsämter an; selbst der Feind ehret seine Treue und Redlichkeit durch sein Zutrauen bei öffentlichen Verhandlungen und Verträgen. Keinem erweist man lieber Wohlthaten, als dem Gerechtigkeitsliebenden, auf dessen Dankbarkeit man sicher rechnen darf. Jedermann sucht seine Freundschaft und fürchtet sich vor seiner Feindschaft [44].

Da diese Gesetze das Beste des Staats und der einzelnen Bürger zum Zwecke haben, so ist die Befolgung derselben in eben dieser Absicht Gerechtigkeit. Daraus folgt, daß eine und dieselbe Handlung

42) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c. 6. §. 10. 11. όι μεν αρα επιςαμενοι τοις δεινοις τε και επικινδυνοις καλως χρηςθαι, ανδρειοι εισι.

43) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4 §. 11. seq. το νομιμον δικαιον. §. 19.

44) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c. 4 §. 16 — 19.

lung nach Verschiedenheit der Umstände, der Personen, von und gegen welche sie ausgeübt wird, gerecht oder ungerecht seyn kann. So ist es nicht absolut ungerecht, wenn man Jemanden belügt, betrügt, beschädiget, sondern es komme auf die Absicht und die Personen an. Wenn es ungerecht ist, so gegen seine Freunde zu handeln, so ist es nicht unrecht sondern erlaubt gegen Feinde. Es ist eben so wenig Unrecht, wenn man einem Freunde, der sich entleiben will, das Mordgewehr heimlich wegnimmt, als wenn man einem Kinde, das nicht gerne Arznei nimmt, weiß macht, es sey sein gewöhnliches Getränke. Seinen Freunden Gutes thun, seinen Feinden schaden sind erlaubte Zwecke, und was dazu führet, muß daher auch erlaubt seyn [45]).

Es giebt aber auch noch andere Gesetze, welche allgemein dafür anerkannt werden, ob sie gleich in keinem Staate promulgiret sind, (αγραφοι νομοι) z. B. die Götter zu verehren, die Eltern zu ehren, daß sich Eltern und Kinder nicht fleischlich vermischen, daß man dankbar gegen Wohlthäter seyn müsse. Diese Gesetze können nicht von Menschen herrühren, da sie weder alle an einem Orte zusammen kommen, noch sich einstimmig zu etwas vereinigen können. Vielmehr zeiget die Strafe, welche auf die Uebertretung jedes dieser Gesetze unausbleiblich folget, daß sie einen höhern, nehmlich einen göttlichen Ursprung haben. So ist die natürliche Strafe des Undanks, daß man seine Freunde verliert, und selbst

45) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 2. §. 13 — 19. conferat. II, c. 6. §. 35. ανδρος αρετην ειναι, νικαν τας μεν Φιλας ευ ποιουντα, τας δε εχθρας κακως.

selbst diejenigen nicht entbehren kann, von denen man gehaßt wird [46]).

Die Gerechtigkeit kann sich übrigens sowohl durch die **Befolgung** der Gesetze (positive) als durch **Unterlassung** der von ihnen verbotenen Handlungen, das ist, durch **den Willen, nicht Unrecht zu thun** (negative) äußern [47]).

Da die Tugend nichts anders ist als der Wille, aus eigner Ueberzeugung Gutes zu thun, und folglich die richtige Erkenntniß des Guten die erste Bedingung derselben ist, wodurch der Wille, es zu thun, unmittelbar bestimmt wird, so kann die **Tugend gelehrt werden**. Und wenn auch die Tugend auf gewissen Anlagen der menschlichen Natur beruhet, so können doch selbst diese durch den Unterricht entwickelt und gestärkt werden. Aber die Hauptsache ist, daß der Mensch sein wahres Beste einsehen lerne, und das kann durch den Unterricht geschehen. Alles Uebrige folgt dann von selbst [48]).

Die-

46) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4. §. 19. seq. ἀλλ᾽ ουν δικην γε τοι διδοασιν οἱ παραβαινοντες τους ὑπο των θεων κειμενους νομους, ἣν ουδενι τροπω δυνατον ανθρωπω διαφυγειν, ὥσπερ τους ὑπ᾽ ανθρωπων κειμενους νομους ενιοι παραβαινοντες, διαφευγουσι το δικην διδοναι, οἱ μεν λανθανοντες, οἱ δε βιαζομενοι — το γαρ τους νομους αυτους τοις παραβαινουσι τας τιμωριας εχειν, βελτιονος η κατ᾽ ανθρωπον νομοθετου δοκει μοι ειναι.

47) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4. §. 12.

48) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 2. 3.

Dieses sind die Hauptsätze des Moralsystems des Sokrates. Wir sind bei Aufstellung derselben vorzüglich dem Xenophon gefolgt, und zwar aus dem Grunde, weil uns daran liegt, die Philosopheme des Sokrates rein von alle dem, was seine Schüler hinzugethan, oder an denselben verändert haben, vorzutragen. Diese Sicherheit kann uns nicht Platos fruchtbarer Geist, aber wohl Xenophons Simplicität gewähren, die, wie ein treuer Spiegel, gerade nur das und soviel widergiebt, als sie empfangen hat. Es könnte aber dennoch selbst aus dieser Darstellung der Verdacht entstehen, daß Xenophon uns kein ganz treues Gemälde von dem Sokratischen Geiste entworfen habe, und daß er entweder unfähig gewesen sey, alle Züge desselben in ihrer Reinheit und Originalität aufzufassen, oder sie darzustellen. Denn wer sollte nicht von einem Sokrates erwarten, daß er die sittlichen Maximen, nach denen er handelte, eben so rein in der Lehre zur Befolgung werde aufgestellt haben; daß seine Grundsätze eben den lautern moralischen Sinn athmen müßten, welcher aus seinem ganzen Leben hervorleuchtet? Diese Grundsätze aber, welche wir jetzt aus dem Xenophon als die Grundlage seiner moralischen Ueberzeugungen dargelegt haben, scheinen ein gemischtes Product des Strebens nach Sittlichkeit und nach Wohlbefinden; sie schwanken von dem einen zum andern ohne festen Tritt der Vernunft. Allein dem ungeachtet glauben wir mit vollem Recht den Xenophon zum Führer gewählt zu haben; dennoch sind wir überzeugt, daß auch diese noch wenig ausgebildeten Elemente der Moralphilosophie des Sokrates nicht unwürdig und das wirkliche Eigenthum seines Geistes sind. Wir fangen von dem letzten an, weil das erste dann von selbst folgt.

Man darf erstlich nie vergessen, daß Sokrates nie die Absicht hatte, ein System der Moralphilosophie aufzustellen, sondern nur die moralischen

und religiösen Ueberzeugungen in einzelnen Menschen zu beleben und zu entwickeln, auch ihren Einfluß auf das wirkliche Leben zu verstärken. Es ist daher ungerecht, von ihm zu fodern, was er nicht leisten wollte. Er war ein Philosoph für die Welt, nicht für die Schule. Dann war es auch selbst nach seiner Ansicht und Ueberzeugung eine überflüßige Arbeit, jene Ueberzeugungen auf ein System zurückzuführen. Denn jeder Mensch findet sie in sich selbst, wenn er nur auf sich achtet, und seiner Vernunft Gehör giebt, und wenn der Wille vorhanden ist, gut zu handeln, so braucht es weiter keines Unterrichts [49]). Zweitens er kam zu seinen eignen Ueberzeugungen durch Reflexion über sich. Er fand in seinem Innern eine lebhafte Empfindung, welche durch Wohlgefallen und Mißfallen, durch Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit des Gefühls Recht oder Unrecht unterschied. Es ist schon an sich leicht möglich, daß sich das moralische Gefühl, wenn es nicht als etwas Abgeleitetes sondern als etwas Ursprüngliches betrachtet wird, mit andern Gefühlen vereiniget und vermischt, welche als Zustände des Gemüths mit jenem ähnlich, obgleich ihrem Ursprunge und Bestimmungsgrunde nach ganz heterogen sind, und diese Vermischung ist desto natürlicher, je herrschender und überwiegender die moralische Stimmung des Gemüths ist, wie das der Fall bei dem Sokrates war. Alles war bei ihm durch die sittliche Gesinnung veredelt, und in Harmonie gebracht;

49) Cicero de Oratore I. c. 47. ut Socratem illum solitum dicunt dicere, perfectum sibi opus esse, si quis satis esset concitatus cohortatione sua, ad studium cognoscendae perficiendaeque virtutis, quibus enim id persuasum esset, ut nihil mallent se esse, quam bonos viros, iis reliquam facilem esse doctrinam.

bracht; alle Seelenkräfte stimmten zu einem Zweck zusammen, sein Denken, Empfinden und Handeln floß daher nur in ein einiges Gefühl zusammen. Die moralische Gesinnung und der Zustand der Glückseligkeit war in dieser Harmonie unzertrennlich verbunden, und er konnte sich vermöge seines Gefühls weder Glückseligkeit ohne Sittlichkeit, noch Sittlichkeit ohne Glückseligkeit denken. Das Geschäft der Vernunft ist beides zu unterscheiden, was in dem Gefühle vereiniget ist. Ehe diese Unterscheidung aber völlig gelingen kann, muß das Gefühl entwickelt, und in seine Bestandtheile aufgelöset, und jeder nach seiner eignen Natur vollständig bestimmt werden. Dieses ist aber unstreitig mehr, als man von dem ersten Versuche erwarten kann. Drittens. Diese Ansicht ist auch gerade dem Gange der Cultur und Entwickelung der Vernunft angemessen. Diese kann, um das Gesetz des vernünftigen Handelns des Menschen zu bestimmen, nicht von der Form sondern von der Materie des Willens ausgehen, nur an dieser jene ins Auge faßen. Nur nach mehreren Versuchen, das oberste Gesetz freier Handlungen zu entwickeln, und nachdem die Vernunft diese mehrmals geprüft, und ihrer Idee unangemessen gefunden, konnte es gelingen, das Gesetz, welches nicht Handlungen, sondern die Gesinnung, und durch diese erst Handlungen bestimmt, zu finden, und in seiner Reinheit aufzustellen.

Es ist also kein Widerspruch, wenn Sokrates, ob er gleich immer, so viel wir wissen, nach lautern moralischen Maximen handelte, dennoch nur ein materielles Gesetz für die menschlichen Handlungen aufstellte und das Naturgesetz des Willens durch die Vernunft modificirt für das Sittengesetz hielt. Seine Gesinnung legte aber in diesen Grundsatz einen moralischen Sinn hinein, und gab ihm in der Anwendung auf seine eigne Handlungen eine lebendige

Kraft, die das Mangelnde und Unbestimmte in der Formel ersetzte. Er konnte in seinem Nachforschen die Höhe und Würde der Vernunft, durch welche sie absolut gesetzgebend ist, noch nicht ganz umfassen; noch die Regeln, die er selbst befolgte, nach ihrer Reinheit und Allgemeinheit in Begriffe ausdrücken. Seine theoretische Vernunft konnte nicht die Thätigkeit seiner praktischen ergründen und bis auf die letzten Gründe verfolgen.

Wir haben also keinen Grund Xenophons Treue in Darstellung der Sokratischen Weisheit in Zweifel zu ziehen, da er sich strenge an die Gesetze des Geschichtschreibers hält, und können ihm um so eher folgen, da er sich weniger erlaubt, den Sokrates zwar in seinem Geiste aber doch über die Grenzen seines wirklichen Nachdenkens philosophiren zu lassen. Dieser Schüler des Sokrates, der zwar kein philosophischer Kopf war, aber doch einen gebildeten Geist besaß, hatte unstreitig am meisten Beruf und Geschicklichkeit, um die Philosopheme seines Lehrers nach ihrer individuellen Beschaffenheit ohne Einmischung fremder Ideen darzustellen.

So wie in dem Sokrates das moralische und religiöse Gefühl innigst mit einander vereiniget war, so stehen auch seine Philosopheme über die moralische Natur des Menschen und Gott in unzertrennlichem Zusammenhange. Denn, daß der Mensch durch seine Vernunft das Gute erkennen, und durch seinen Willen wünschen und erreichen kann, ist die Folge von der Einrichtung der menschlichen Natur und der Welt überhaupt. Der Mensch könnte sich nicht durch sein vernünftiges Handeln glückselig machen, wenn er nicht edelere Kräfte, als die Thiere, erhalten hätte. Die Seele äußert in ihrem Wirken eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott. So wie dieser in der sichtbaren Welt unsichtbar wirkt, so wirkt auch die Seele unsichtbar in dem Körper, und nur ihre Wirkungen überzeugen uns von ihrem Daseyn. Dann sind auch ihre Wirkungen so be-

schaffen, daß wir sie von keiner uns bekannten Materie ableiten noch ihren Ursprung uns anders, als göttlich, denken können. [49]). Daher nimmt Sokrates die Bewegungsgründe zur Tugend aus dem Adel und Würde des Menschen und seinen Vorzügen vor den Thieren. Daher ist ihm die Tugend nichts anders als ein Streben Gott ähnlich zu werden, und daher ist die Tugend das einzige Mittel Gott wohlgefällig zu werden [50]).

Die Pflichten, welche jeder Mensch gegen sich selbst zu beobachten hat, befaßt Sokrates unter den Tugenden der Weisheit, Mäßigkeit und Tapferkeit. Die Gerechtigkeit begreift die Pflichten gegen Andere und sie verfällt in die Beobachtung der bürgerlichen und göttlichen Gesetze. Sokrates hatte also noch nicht den Versuch gemacht, die materiellen Gesetze aus der Vernunft abzuleiten, sondern leitete ihre Gültigkeit, weil ihr Grund noch nicht entdeckt war, von einem fremden Gesetzgeber her. Der Grund der Verbindlichkeit der bürgerlichen Gesetze war jedem einleuchtend; denn jeder Bürger mußte schwören, den Gesetzen seines Staats, Gehorsam zu leisten, und es ließ sich leicht zeigen, daß dieser Gehorsam die Bedingung des Wohlstandes des Staates sey, und dieser wiederum auf das Wohl jedes einzelnen Bürgers Einfluß habe [51]).

49) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c. 3. §. 14. αλλα μην και ανθρωπȣ γε ψυχη, ειπερ τι και αλλο των ανθρωπινων, τȣ θειȣ μετεχει. ὁτι μεν γαρ βασιλευει εν ἡμιν φανερον, ὁραται δε ȣδ' αυτη. I, c. IV. §. 8. 9.

50) Xenophon Memorabilia Socratis II, c. 1. §. 4, 5. IV, c. 5. §. 11, I. c. 6. §. 10.

51) Xenophon Memorabilia Socratis IV, c. 4. §. 15 — 17.

Der Grund der nicht bürgerlichen Gesetze hingegen, für welche in der menschlichen Natur ein allgemeines obgleich dunkles Gefühl sich erklärt, ließ sich zum wenigsten nicht allgemein auf diese Art erklären. Vielmehr schien ihre Allgemeinheit und ihre Sanction durch Strafen, die durch keine menschliche Gewalt entfernt werden können, ihren göttlichen Ursprung zu beurkunden. Sokrates zählt nur einige solcher Gesetze auf; allein es ist wahrscheinlich, daß er alle Gebote, die nicht durch den Staat promulgirt sind, und die er daher ungeschriebene Gesetze (αγραφοι) nennt, auf diese Art sich erklärte. Und so ist also Gott der Urheber der moralischen Gesetze, die er dem Menschen vorgeschrieben, und in die Ordnung des Weltganzen verwebt hat. Daher sind auch die unangenehmen Folgen, welche auf die Uebertretung derselben folgen, unvermeidlich, und die moralischen Gesetze sind zugleich Naturgesetze.

Gott ist aber nicht allein der Gesetzgeber, sondern auch der Vollstrecker der Gesetze; er belohnt die Befolgung und bestraft die Uebertretung der Gesetze. Er hat die Macht, das größte Gute zu erweisen; er erweist es aber nur denen, die sich ihm wohlgefällig machen, und wohlgefällig kann man ihm nur werden durch Erfüllung seines Willens, durch Gehorsam und durch treue Erfüllung seines Berufs[52]). So grün-

dete

52) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4. §. 17. χρη ουν μηδεν ελλειποντα κατα δυναμιν τιμαν τους θεους, θαρρειν τε και ελπιζειν τα μεγιστα αγαθα. ου γαρ παρ' αλλων γ'αν τις μειζω ελπιζων σωφρονοιη, η παρα των τα μεγιστα ωφελειν δυναμενων, ουδ' αν αλλως μαλλον, η ει τουτοις αρεσκοι. αρεσκοι δε πως αν μαλλον, η ει ώς μαλιστα πειθοιτο αυτοις; III, c. 9. §. 15. και αριστους δε και θεοφιλεστατους, εφη,

dete **Sokrates** zuletzt die Moral auf Religion, veredelte aber zugleich die Religion durch Moral, indem er beide unzertrennlich vereinigte. Da die religiöse Gesinnung damals entweder bei den cultivirteren Ständen verschwunden, oder bei der rohern Volksklasse durch Aberglauben und unlautere Triebfedern entkräftet und entstellt war, so war es eine große Wohlthat für die Menschheit, daß **Sokrates** durch edele und moralische Gründe die Religion wieder verstärkte und veredelte, welche das einzige Organ ist, durch welches das Sittengesetz zu den meisten Menschen auf eine vernehmliche Weise sprechen kann. Daher mußte Sokrates mit vorzüglichem Interesse den wankenden Glauben an das Daseyn der Gottheit wieder zu beleben und zu befestigen suchen.

Dazu bediente er sich keiner tiefsinnigen Gründe, welche für seinen Zweck ohnedem nicht angemessen waren, da sie so beschaffen seyn mußten, daß sie von allen Menschen verstanden werden konnten, und er überhaupt gegen die Speculation eine gewisse Abneigung hatte. Die Betrachtung der Welt und ihrer zweckmäßigen Einrichtung schien ihm dazu tauglicher und auf den Verstand und das Herz der Menschen wirksamer zu seyn, und diese **Beweisart** stimmte mit seiner ganzen Denkungsart und seinem Charakter am besten überein. Da in dem Innern seines Gemüths vollkommene Harmonie, Ruhe und Heiterkeit herrschte, so stellte sich auch die ganze Welt nur von ihrer reizenden Seite dar, sein zu nützlicher Thätigkeit gestimmter Geist, seine gebildete praktische Vernunft fand nur an den Gegenständen Interesse, an denen eine Beziehung auf Zwecke sichtbar war.

εφη, ειναι εν μεν γεωργια, τους τα γεωργικα ευ πραττοντας, εν δε ιατρεια, τους τα ιατρικα, εν δε πολιτεια, τους τα πολιτικα· τον δε μηδεν ευ πραττοντα, ουτε χρησιμον ουδεν εφη ειναι, ουτε θεοφιλη·

Aus diesem Gesichtspuncte betrachtete er auch die Welt, und fand durchgängig die weiseste Einrichtung, die zweckmäßigsten Anstalten zur Erhaltung des Ganzen zum Wohlseyn der lebendigen Wesen vorzüglich des Menschengeschlechts. So wie Sokrates sich ausschließlich mit den Menschen beschäftigte und von diesen nur nützliche Wahrheiten zu lernen hofte, so war auch der Mensch der Mittelpunct aller seiner Naturbetrachtungen, und das Ziel, auf welches alle Anstalten und Einrichtungen der Natur abzweckten. Von Bewunderung hingerissen über den künstlichen Bau des menschlichen Körpers, und über die herrlichen Geistesgaben und Vorzüge, mit welchen der Mensch vor allen Thieren ausgestattet ist, schien ihm die ganze leblose und lebendige Welt keinen andern Zweck zu haben, als dem Menschen zu dienen, und seine Zwecke zu befördern. Um des Menschen Willen ist das Licht; denn ohne dasselbe wäre er, ungeachtet seiner Augen, doch nur einem Blinden ähnlich. Die Nacht gewähret ihm Ruhe und Erholung. Die Sonne, der Mond und die Sterne sind dazu da, daß er die verschiedenen Theile des Tages und der Nacht unterscheiden, und darnach seine Geschäfte verrichten kann. Die Erde giebt ihm eine Mannichfaltigkeit von Erzeugnissen zur Nahrung und zum Vergnügen. Wie nützlich ist ihm nicht das Wasser und das Feuer, zu sehr vielen Geschäften und Kunstarbeiten! Selbst die Thiere sind offenbar um des Menschen willen da [53].

Alles, was nun so eingerichtet ist, daß es offenbar einen Zweck hat, und zu einem gewissen Gebrauch und Nutzen bestimmt ist, kann nicht die Wir-

53) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. IV, c. 3.

Wirkung des Zufalls, sondern nur der Vernunft seyn. Der Mensch mit seinen so kunstvoll und zweckmäßig eingerichteten Gliedmaßen, Sinnorganen und Seelenkräften, die ganze Welt mit allem, was sie in sich enthält, ist also das einer Werk Vernunft, welche weit über alle menschliche Vernunft erhaben ist, das Werk der Gottheit[54]. Selbst die Vorstellung von der Gottheit, der Glaube an ihre Macht, der sich bei allen Menschen findet, daß sie im Stande ist, die Menschen zu beglücken und zu bestrafen, ist ein Beweis, daß ein solches Wesen existiert. Denn diese Vorstellungen sind selbst von der Gottheit dem Menschengeschlechte eingeprägt[55]. Daß Gott nicht sichtbar ist, darf diesen Glauben nicht wankend machen. Denn auch unsere Seele können wir nicht anschauen, aber wir erkennen sie durch ihre Wirkungen. Und so ist auch die Gottheit erkennbar durch ihre Wirkungen, durch die zweckmäßige Einrichtung der Natur, durch die Erhaltung derselben und die besondere Vorsorge für die Menschen, selbst durch die Mantik[56].

E 4 Ueber

54) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. §. 4. των δε ατεκμαρτως εχοντων, ότε ένεκα εςι, και των φανερως επ' ωφελεια οντων, ποτερα τυχης και ποτερα γνωμης εργα κρινεις; πρεπει μεν τα επ' ωφελεια γιγνομενα γνωμης ειναι εργα.

55) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. §. 13. 16. οιει δ' αν, τους θεους τοις ανθρωποις δοξαν εμφυσαι, ώς ίκανοι εισιν ευ και κακως ποιειν, ει μη δυνατοι ησαν;

56) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. §. 9. IV. c. 3. §. 13. και ό τον όλον κοσμον συνταττων τε και συνεχων, εν ώ παντα καλα και αγαθα εςι, και αει μεν χρωμενοις ατριβη τε και ύγια και αγηρατον παρεχων, θαττον δε νοηματος αναμαρτήτως ύπηρετουντα, ούτος τα μεγιςα μεν

Ueber das Wesen der Gottheit erlaubte sich Sokrates gar keine Speculation. Ihm war seine Ueberzeugung von dem Daseyn derselben, und die Betrachtung seiner Eigenschaften in Beziehung auf das Verhältniß zur Welt und vorzüglich zu dem Menschen hinreichend. Alle weitere Speculationen waren in seinem Augen Mißbrauch der Vernunft. Soviel ist klar, daß er sich die Gottheit als ein nicht materielles von der ganzen Welt, selbst von den Sternen verschiedenes Wesen dachte, ohne es weiter bestimmen zu wollen, so wie er auch die Seele als ein vom Körper unterschiedenes aber nicht weiter als nach Verhältniß ihrer Wirkungen zu bestimmendes Wesen betrachtete [57]. Gott ist die höchste und

μεν πραττων ὁραται, ταδε δε (oder besser nach Schützens scharfsinnigen Conjectur αυτος δε, ταδε) οικονομων αορατος ἡμιν εστιν. §. 14.

57) Xenophon Memorabilia Socrat, I, c. 4. §. 8. νουν δε μονον αρα ουδαμου οντα σε ευτυχως πως δοκεις συναρπασαι, και ταδε ὑπερμεγεθη και πληθος απειρα δι' αφροσυνην τινα ὡς οιει ευτακτως εχειν; IV, c. 4. §. 14. αλλα μην και ανθρωπου γε ψυχη, ειπερ τι και αλλο των ανθρωπινων του θειου μετεχει. οτι μεν γαρ βασιλευει εν ἡμιν φανερον, ὁραται δε ουδε αυτη. ἁ χρη κατανοουντα μη καταφρονειν των αορατων αλλ' εκ των γινομενων την δυναμιν αυτων καταμανθανοντα, τιμαν το δαιμονιον. Daß Sokrates, wie schon Anaxagoras gethan hatte, die Gottheit von der Welt, selbst von den Sternen unterschied, erhellet schon daraus, daß die Gottheit die ganze Welt geordnet, ὁ τον ὁλον κοσμον συνταττων IV, c. 4. §. 13, die Sterne gebildet IV, c. 4. §. 4. und der Sonne ihren Lauf vorgeschrieben hat IV, c. 4. §. 8, 9. Meiners

und vollkommenste Intelligenz, die alles weiß, auch die verborgenen Gedanken, die allenthalben gegenwärtig ist, die die Welt nach weisen Zwecken eingerichtet hat, und sie in ihrer Vollkommenheit erhält. Seine Erkenntniß und Macht ist an keine Zeit gebunden und kennt keine Schranken; in dieser Rücksicht kann die Gottheit nicht mit der menschlichen Seele verglichen werden.

ners Geschichte der Wissenschaften 2 B. S. 395. glaubt: Sokrates habe die Gottheit für eine feine gleichartige ätherische Natur gehalten, die nicht nur ihren Wirkungen, sondern auch ihrer Substanz nach, allenthalben gegenwärtig sey, und die alles durchdringe, ohne mit irgend einem Wesen vermischt zu seyn. Er schloß das theils aus der Benennung eines im Universo sich findenden und durchs Ganze sich verbreitenden verständigen Wesens, theils aus der Art, wie er sich die Entstehung der Götter und Dämonen denken mußte, und die Entstehung und Natur der menschlichen Seelen sich wirklich erklärte. Allein der erste Ausdruck (ἡ εν παντι Φρονησις Xenophon Memorabilia Socrat. I, c. 4. §. 17.) kann gar nichts beweisen, außer, daß Sokrates die Gottheit für ein Wesen gehalten hat, dessen Wirkungen in der ganzen Natur erkennbar sind. Der zweite Grund beweist noch weniger. Denn wir wissen nicht eine einzige Stelle, in der sich Sokrates über die Entstehung der Götter, Dämonen und Menschenseelen erklärt habe. Er nennt zwar die Seele ein göttliches oder Gott ähnliches Wesen, und leitet ihren Ursprung von der obersten Denkkraft ab, Xenoph. Memor. Socrat. I, c. 4. §. 8, aber so, daß er weder über die Art der Entstehung noch über das Wesen der Gottheit nur das Geringste bestimmt.

den [58]). Gott ist der unumschränkte Beherrscher der Welt; alles, was in der Natur ist, ist Werkzeug zu seinen Zwecken [59]). Ungeachtet Sokrates zuweilen von mehreren Göttern spricht, so glaubte er im Grunde seines Herzens doch nur an einen. Er war zu behutsam, oder besser zu gewissenhaft, durch freie Gedanken über die religiösen Mythen irgend einen Menschen in seinen religiösen Ueberzeugungen irre zu machen, und die Bürgerpflicht foderte von ihm, durch Beobachtung der bestehenden gottesdienstlichen Gebräuche sich nach der herrschenden Vorstellungsart zu bequemen. Allein seine eigne Ueberzeugung und die Ansicht der Welt als eines nach Zwecken eingerichteten Ganzen war gewiß nur der Einheit Gottes angemessen. Denn seine Vernunft erblickte allenthalben nicht nur Zwecke, sondern auch die Einheit derselben, zu deren Erklärung eine Intelligenz nothwendig war. Auch die deutlichere Entwickelung der Idee der Gottheit, als des vollkommensten Wesens, ließ sich nicht mit der Mehrheit von Göttern vereinigen.

Die

58) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. §. 17. οιεσθαι ουν χρη και την εν παντι φρονησιν τα παντα ὁπως αν αυτη ἡδυ ἡ ουτω τιθεσθαι· και μη το σον μεν ομμα δυνασθαι επι πολλα ςαδια εξικνεισθαι, τον δε του θεου οφθαλμον αδυνατον ειναι ἁμα παντα ὁραν· μηδε την σην μεν ψυχην και περι των ενθαδε και περι των εν αιγυπτω και εν σικελια δυνασθαι φροντιζειν, την δε του θεου φρονησιν μη ἱκανην ειναι ἁμα παντων επιμελεισθαι.

59) Xenophon Memorabilia Socratis IV, c. 3. §. 14. Blitze und Winde sind Diener Gottes.

Die Verehrung der Gottheit, oder die Religion bestand dem Sokrates nur aus wenigen Sätzen. Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen und Gehorsam, vorzüglich aber das Bestreben Gutes zu thun, und die Pflichten seines Amts oder Standes mit Eifer zu erfüllen; dies war ihr ganzer Inhalt. Ohne die äußern religiösen Gebräuche zu verwerfen, setzte er die Hauptsache in die Gesinnung, mit welcher sie verrichtet werden. Daher wollte er, daß man in dem Gebet nur überhaupt das Gute von der Gottheit sich erbitten solle, ohne ihr vorzuschreiben, was für uns gut sey; und bey den Opfern meinte er, komme es nicht auf die Kostbarkeit und Vielheit der Opfergaben, sondern darauf an, ob die Opfernden gute oder böse Menschen sind. Denn nur die Verehrung der Guten sey der Gottheit wohlgefällig. Das Gegentheil streite mit der Vollkommenheit des höchsten Wesens, und das Leben habe für den Menschen keinen Werth, wenn die Gottheit so niedrig und eigennützig gesinnt wäre [60].

Die Unsterblichkeit der Seele glaubte Sokrates mit völliger Ueberzeugung, als einen Zustand der Vergeltung, in welchem die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden. Dieser Glaube gründete sich offenbar auf ein praktisches Bedürfniß, wie schon daraus erhellet, daß das Interesse für die Begründung desselben mit dem Interesse für die Moralität steigt und fällt. Jetzt aber, da dieser Glaube gesunken war, da so viele meinten, die Seele sey etwas Materielles, das mit dem Tode des Körpers ebenfalls verwese, so war es ein dringendes Zeitbedürfniß, diesen Glauben durch Gründe zu stützen. Die ersten Versuche der Art konnten aber natürlich nur noch erst roh und unvollkommen seyn, und die

60) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 2. §. 2, 3.

die Ueberzeugung auf Gründe stützen, welche zwar dem Nachdenken sich zuerst darstellen, aber keine strenge Kritik aushalten. Sie kommen zuletzt alle darauf zurück, daß die menschliche Seele göttlicher Natur und mit keinem andern Wesen in der Welt zu vergleichen ist, und auf gewisse abergläubische Vorstellungen von dem fortdauernden Einfluß der Verstorbenen auf die Lebenden. Die Gewissensbisse, die Unruhe und die Furcht, welche Mörder empfinden, indem sie glauben, daß die Ermordeten sie stets verfolgen, ferner die Ehre und Achtung, die man noch den Verstorbenen erzeiget, schienen zu beweisen, daß die Seele nach dem Tode nicht nur fortdauere, sondern auch in einem realen Verhältniß mit den Lebenden stehe [61]). Leben und Denken sind die beiden Haupteigenschaften der Seele Es ist ungereimt anzunehmen, daß die Seele, so lange sie in dem sterblichen Körper verweilet, lebe, nach der Trennung aber dahin sterbe, da es doch eben die Seele ist, welche den sterblichen Körpern Leben giebt. Oder sollte die Seele nur in dem Körper, dem kein Denken zukommt, denken können? Vielmehr muß man glauben, daß die Denkkraft weit vollkommener wirken muß, wenn sie rein von allem Körperlichen abgeschieden ist. Zeigt doch die Seele in dem Schlafe, der so viel Aehnliches mit dem Tode hat, ihre göttliche Natur weit einleuchtender, denn sie wirkt mit mehr Freiheit, und siehet dann auch sogar man=

61) Xenophon Cyropaedia VIII, c. 7. §. 3. Cicero de senectute c. 22. τας δε των αδικα παθοντων ψυχας ουπω κατενοησατε, οιους μεν φοβους τοις μιαιφονοις εμβαλλουσιν; οιους δε παλαμναιους τοις ανοσιοις επιπεμπουσι; τοις δε φθιμενοις τας τιμας διαμενειν ετι αν δοκειτε, ει μηδενος αυτων αι ψυχαι κυριαι ησαν.

manches von dem Zukünftigen voraus [62]). Wenn der menschliche Körper nach dem Tode aufgelöset wird, so siehet man, wie jeder Theil zu ähnlichen sich sammlet; nur allein die Seele betritt und verläßt den Körper auf eine für uns unsichtbare Weise [63]). Sie ist also ein unsichtbares Wesen und daher göttlicher Natur, das ist mit andern Worten, immateriell und unzerstörbar. Denn es liegt schon in den Begriffen des gemeinen Verstandes, sich Gott als ein über die Natur erhabenes, von ihren Gesetzen unabhängiges Wesen zu denken, wenn

62) Xenophon, Ebendaselbst. ουδε τουτο πωποτε επεισθην, ὡς ἡ ψυχη, ἑως μεν αν εν θνητω σωματι ᾐ, ζῃ· ὁταν δε τουτου απαλλαγῃ τεθνηκεν. ὁρω γαρ, ὁτι και τα θνητα σωματα, ὁσον αν εν αυτοις χρονον ᾐ ψυχη, ζωντα παρεχεται. ουδε γε ὁπως αφρων εσαι ἡ ψυχη, επειδαν του αφρονος σωματος διχα γενηται, ουδε τουτο πεπεισμαι· αλλ' ὁταν ακρατος και καθαρος ὁ νους εκκριθῃ, τοτε και φρονιμωτατον εικος αυτον ειναι. — εννοησατε δε, ὁτι εγγυτερον μεν τῳ ανθρωπινῳ θανατῳ ουδεν εσιν ὑπνου. ἡ δε του ανθρωπου ψυχη τοτε δηπου θειοτατη καταφαινεται, και τοτε τι των μελλοντων προορα. τοτε γαρ, ὡς εοικε, μαλισα ελευθερουται.

63) Xenophon Ebendaselbst. διαλυομενου δε ανθρωπου, δηλα εσιν ἑκασα απιοντα προς το ὁμοφυλον, πλην της ψυχης· αὑτη δε μονη ουτε παρουσα ουτε απιουσα ὁραται. Was Cyrus hier sagt, kann ohne Bedenken für Sokratisch gehalten werden. Denn was gleich darauf von den Göttern folgt, ist völlig mit Memorabilia IV, c. 3. §. 13. parallel, und so finden sich noch unzählige Stellen in der Cyropädie, die den Worten oder dem Inhalte nach mit andern in den Denkwürdigkeiten übereinstimmen.

wenn er auch durch noch so viele anthropomorphische Zusätze verunstaltet ist. Ein solches Wesen kann also nicht gleich andern Naturwesen vergänglich seyn. Dieses sind die Gründe, durch welche Sokrates die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele zu befestigen suchte — Gründe, die zum Theil so schwach sind, daß man sich wundern müßte, wie ein Mann von so gesundem Verstande ihnen nur einige Kraft habe beilegen können, wenn nicht das Bedürfniß und das Interesse, welches jenen Glauben erzeugt, ehe es deutlich entwickelt worden, jedem theoretischen Grunde einen Werth beilegte, den er an sich nicht hat.

Dieses sind die Hauptsätze, welche das System seiner Ueberzeugungen ausmachten; Ueberzeugungen, welche einem Menschen von gesundem Verstande und unverdorbenem Herzen sich von selbst darbieten, wenn er über sich und seine Verhältnisse nachdenkt. Es sind keine tiefsinnigen Forschungen, sondern ungesuchte Ansichten der Reflexion; sie sind nicht aus einem Princip abgeleitet, nicht durch Schlüße in ein System verbunden. Ihr Zusammenhang beruhet auf einer natürlichen Verbindung, die die Reflexion wahrnimmt; ihre Wahrheit auf dem lebendigen Gefühle, mit welchem sie sich dem Verstande aufdringen, auf dem Gefühle, das sie begleitet, daß alle Menschen, wenn sie unverdorben sind, in diese Ueberzeugungen einstimmen müssen.

Sokrates hat also kein philosophisches System im strengen Sinne gehabt, noch gelehrt. Er war mehr ein praktischer als theoretischer Philosoph, insofern er seine moralischen Ueberzeugungen nicht so wohl in eine wissenschaftliche Form zu bringen, als sie in seinem ganzen Leben unablässig anzuwenden suchte. Ungeachtet ihn nun mehr die Anwendung als die wissenschaftliche Begründung der Philosophie interessirte, ist

dennoch das, was er für die Menschheit that, auch für die Wissenschaft wichtig und wohlthätig geworden.

1) So einseitig seine Beschränkung des menschlichen Geistes auf das bloß Praktische war, weil sie nicht das Resultat einer gründlichen Untersuchung des Erkenntnißvermögens war, so machte er doch ein gewisses Mißtrauen gegen alle Speculationen rege, und da der Hang dazu zu tief in der menschlichen Natur liegt, als daß er durch solche Gründe sollte ausgerottet werden, so veranlaßte er nicht nur die Versuche einer wissenschaftlichern Behandlung aller speculativen Gegenstände, sondern machte auch das Bedürfniß nach einer schärferen **Untersuchung über den Grund und die Quelle aller Erkenntniß** lebendiger.

2) Sokrates beschäftigte sich ausschließlich mit Menschen, und mit allem, was mit dem Menschen in engster Beziehung stehet. Ungeachtet dieser Weise es nicht ausdrücklich lehrte, so kann man doch sicher aus seiner ganzen Lehrmethode schließen, daß er jede Wahrheit, die für den Menschen Interesse hat, in dem Menschen suchte, und daß er annahm, alle Menschen müßten **in dem, was Wahrheit ist, mit einander übereinstimmen.** Denn nie suchte er Jemanden eine Ueberzeugung aufzudringen, oder eine Wahrheit in das Gemüth einzupfropfen, sondern er entwickelte vielmehr durch geschickte Fragen das, was er für Wahrheit hielt, aus dem Verstande eines jeden heraus, indem er voraussetzte, daß wenn man eine Wahrheit einem Menschen von gesundem Verstande vorleget, ihn darauf aufmerksam machet, die verschiedenen Seiten derselben und die Aehnlichkeit mit andern bekannten Gegenständen entwickelt, die Ueberzeugung selbst erfolge, mit einem Worte, daß man dem Verstande nur zu Hülfe kommen dürfte, damit er die Materialien einer Erkenntniß aus sich selbst entwickele und ein Urtheil fälle. Diese Methode, welche

man

man die Sokratische nennt, war zwar vorzüglich für die subjective Belehrung zweckmäßig; allein sie wurde auch fruchtbar für die Wissenschaft. Denn sie reizte zur gründlichen Erforschung des Verstandes und seiner Gesetze, als der Quelle aller Wahrheit, zur Untersuchung der Grundsätze aller Erkenntniß; sie verwandelte die dunkle Ahndung, daß diese nicht in den Objecten sondern in dem Erkenntnißvermögen des Menschen aufgesucht werden müssen, zur lebendigern Ueberzeugung. Das γνωθι σαυτον, welches Sokrates in praktischer Hinsicht zur moralischen Cultur empfohlen hatte, wurde nach ihm auch die Quelle aller philosophischen Forschungen.

3) Wenn gleich Sokrates nicht für ein philosophisches System arbeitete, so gab er doch dem philosophischen Geiste frische gesunde Nahrung. Durch sein Philosophieren für das praktische Leben waren eine Menge neue Ansichten und Gegenstände zur Sprache gebracht, welche man bis dahin noch nicht, oder noch nicht aus dem Gesichtspunkt betrachtet hatte. Alle Ueberzeugungen, welche er als Wahrheiten des gesunden Verstandes aus dem Bewußtseyn herauswickelte, wurden nun eben so viele Aufgaben für die philosophierende Vernunft, jene wissenschaftlich zu begründen.

4) Der philosopische Geist bekam durch Sokrates also eine ganz neue Richtung. Vor ihm war die Welt der Gegenstand aller Speculationen; nach ihm war der Mensch der Mittelpunkt aller Untersuchungen. Das philosophische Nachforschen ging von dem Menschen aus, und führte auf ihn wieder zurück. Die Bestimmung des Menschen, sein höchstes Gut, überhaupt seine moralische Natur und alles, was mit derselben in Verbindung stehet, wurde der Hauptgegenstand der Philosophie, und selbst alle andern Speculationen wurden mehr oder weniger mit diesem Gegenstande in Verbindung gesetzt.

5) So hat Sokrates alles zu einer wichtigen Veränderung auf dem Gebiete der Philosophie vorbereitet. Die Bekämpfung des sophistischen Dünkels, die Demüthigung ihres Stolzes im Behaupten und Bestreiten, da sie Sokrates nöthigte, Stand zu halten, ihre Sätze zu entwickeln, und mit ihren andern Behauptungen zu vergleichen, und sie durch ihre Inconsequenzen und Widersprüche zum Stillschweigen brachte, gründete das Bedürfniß nach gründlicher Untersuchung aus Principien, und belebte die Empfänglichkeit dafür. Sein moralischer Gesichtspunct schränkte den Hang nach leeren Speculationen ein, seine Lehrart reizte den Forschungsgeist zum Nachdenken über den Menschen, zur Untersuchung der Gesetze des Denkens und des Willens; durch die Cultur des Geistes, welche eine Folge davon war, entwickelte sich die Idee einer Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze des menschlichen Erkennens und Handelns.

Dieses mittelbare Verdienst um die Philosophie erwarb sich Sokrates durch die Verbreitung einer vernünftigen Denkart und durch den Einfluß, den er durch die Entwickelung des Geistes seiner Schüler hatte. Das erste wurde um so leichter, da die Zeit, worin die Sophisten ihr Glück machten, vorbei war, und mehrere denkende Köpfe die Leerheit und Nichtigkeit der sophistischen Künsteleien und die schädlichen Folgen eingesehen hatten, welche für die Bildung des menschlichen Geistes und Charakters aus denselben entsprangen. Die Sophisten hatten bey mehreren die Achtung als Lehrer der griechischen Jugend verloren, und sie wurden sogar als Urheber ihrer Verdorbenheit betrachtet. Von ihrem Ruhme blieb nichts mehr übrig, als die Bewunderung ihrer Redekünste [61]). Männer von ge-

61) Axiochus II. B. S. 191. 192. Xenophon Memorabilia Socrat. I. c. 6. §. 13. Isocrates contra Sophistas.

gesetztem Charakter und Jünglinge von edelen Anlagen verschmähten daher den Prunk und die gelehrte Eitelkeit der Sophisten, und gewannen die anspruchlose Bescheidenheit, die Selbstständigkeit des Charakters, die edle Einfalt und die nüchterne Enthaltung von allen Grübeleien, und die Beschäftigung des Verstandes mit nützlichen Gegenständen lieb. Diese Stimmung der Denkart war eine natürliche Folge von der Sophisterei, die nur wie ein vorübergehender Rausch wirken, und einen natürlichen Eckel hervorbringen mußte. Sokrates war nicht der einzige, der sich gegen sie erklärte, unter andern hatten auch schon einige Komiker die Sophisten dem Spotte preiß gegeben; aber er betrachtete das Ding nicht von der lächerlichen, sondern von einer ernsthaften Seite, und gab sowohl durch sein Beispiel als durch die lichtvolle Darstellung würdigerer Zwecke und Gegenstände des menschlichen Strebens und Nachdenkens der bessern Denkart mehr Gründlichkeit, Festigkeit und Ausbreitung.

Unter seinen Zöglingen befanden sich Männer und Jünglinge von verschiedenen Anlagen und Denkungsarten. Sokrates Lehrart war so beschaffen, daß ihre Geistesfähigkeiten entwickelt werden mußten, ohne ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren. Er war kein Lehrer in dem damals gewöhnlichen Sinne, kein Sektenstifter, er wollte nicht, daß man seine Ueberzeugungen, weil es seine waren, als Orakelsprüche annehmen sollte. Nur darum war es ihm zu thun, daß man die Wahrheit, weil es Wahrheit war, erkennen und sich selbst davon überzeuge [62]). Dabey vertrat er nur die Stelle eines geistigen Geburtshelfers, der dem Geiste zu Hülfe kam, um die Erkenntnisse, die in dem Innern desselben schlummerten, zu entwickeln und zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Seine man-

62) Plato Phaedo c. 40. ὑμεις μεντοι, αν εμοι πειϑησϑε, σμικρον φροντισαντες Σωκρατους, της δε αληϑειας πολυ μαλλον.

mannichfaltigen Unterredungen, Prüfungen, Zurechtweisungen, Widerlegungen, u. s. w. dieser oder jener Behauptung, seine geschickten Fragen waren eine vortreffliche Uebung aller Geisteskräfte, welche in beständiger Regsamkeit erhalten wurden. Auf diese Art mußten nothwendig denkende Männer gebildet werden; aber es war eben deswegen nicht zu erwarten, daß sie alle ein und dasselbe Gedankensystem annehmen, einerlei Gesichtspunkt haben, und einerlei Zwecke verfolgen würden. Cicero bemerkt sehr richtig, daß aus Socrates Schule mehrere entgegengesetzte und abweichende Schulen entsprungen sind, weil aus seinen mannigfaltigen Unterredungen und Betrachtungen, der eine dies der andere jenes sich zueignete [63]. Aber die Hauptursache ist doch immer die, daß der Charakter und die Denkungsart der Schüler des Socrates verschieden war, und daß dieser seine Ueberzeugungen vortrug, ohne die Freiheit ihres Geistes im geringsten zu beschränken. Selbst in dem Praktischen begnügte er sich das moralische Gefühl zu wecken, und eine für Sittlichkeit günstige Stimmung des Gemüths hervorzubringen; aber er drang keinem sein moralisches System auf. Endlich kommt auch noch der Umstand hinzu, daß nicht alle aus einerley Zweck den Umgang des Sokrates suchten. Einige wollten nur in der großen Welt glänzen und große Staatsmänner und Redner werden; ihnen war es gleich viel, ob sie durch die Gespräche des weisen Sokrates oder durch die prunkvollen Reden und Spitzfindigkeiten der Sophisten ihre Absicht erreichten. Einige kamen schon mit einem vorgefaßten System zum Sokrates, in der Absicht auch mit seinen Ideen sich bekannt

F 2 zu

63) Cicero de Oratore III. c. 16. Nam cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem dispersis disputationibus alius aliud apprehenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum disjunctae et dispares.

zu machen. Einige wünschten mehr die Bildung ihres Verstandes, andere mehr die Veredelung ihres Herzens [64]).

Wenn man unter den Schülern des Sokrates (oder besser unter den Sokratikern, da Sokrates eigentlich gar keine Schüler gehabt hat) alle diejenigen versteht, welche an seinem Umgange und Gesprächen Theil nahmen, so müssen sie nothwendig in mehrere Klassen eingetheilt werden. Nach unserer Absicht können wir am füglichsten zwei Klassen festsetzen, von welchen die erste diejenigen begreift, die, wie Sokrates, sich nur für das praktische Leben bildeten, ohne Neigung oder Talent zum eigentlichen Philosophiren zu besitzen; zur andern aber gehören diejenigen, welche ohne die erste Bildung zu vernachlässigen, doch auch Interesse für die Philosophie als Wissenschaft hatten. Die ersten, zu welchen Xenophon, Aeschines und mehrere andere gehören, interessiren uns hier nicht weiter, weil sie für die Anwendung und Verbreitung moralischer Grundsätze geschrieben, aber nichts für die Wissenschaft geleistet haben. Sokrates war ihnen Muster, und sie giengen keinen Schritt weiter über die Grenzen hinaus, welche Sokrates dem menschlichen Verstande vorgeschrieben hatte, und wenn sie auch einzelne Gegenstände der praktischen Philosophie mehr bearbeiteten, so erhoben sie sich doch zu keiner höhern umfassenden Ansicht der Wissenschaft. Ja es ist wohl möglich, daß einige noch weiter giengen, als ihr Lehrer, und alle wissenschaftliche Untersuchungen als einen Rückfall des sophischen Zeitalters betrachteten. Das Beispiel ei-

64) Xenoph. Memorabilia Socratis I. c. 2. §. 48. αλλα Κριτων τε Σωκρατους ην ὁμιλητης, και Χαιρεφων και Χαιρεκρατης, και Σιμμιας, και Κεβης, Φαιδων, δε και αλλοι, ὁι εκεινω συνησαν, ουκ ἱνα δημηγορικοι η δικανικοι γενοιντο, αλλ' ἱνα καλοι τε καγαθοι γενομενοι, και οικω και οικεταις και οικειοις και φιλοις και πολει και πολιταις δυναιντο καλως χρησθαι.

einiger Schüler des Sokrates, welche, wie wir hernach sehen werden, mit Sophismen Unfug trieben, konnten gewissermassen ihre Abneigung rechtfertigen, wenn sie nicht den Gebrauch der Dialektik mit dem Misbrauche verwechselt hätten [65]).

Die zweite Classe begreift wiederum Männer von verschiedenen Charakteren und Talenten. Einige beschäftigten sich bloß mit der praktischen Philosophie, und suchten das, was Sokrates gelehrt hatte, auf Gründe zurück zu führen, und zu vereinfachen. Da Sokrates noch nicht Sittlichkeit und Glückseligkeit nach scharfen Grenzlinien unterschieden, aber dem gesunden Menschenverstande gemäß die Bestimmung des Menschen in der Vereinigung Beider gesetzt hatte, so kann es nicht befremden, wenn Antisthenes und Aristipp, die sich in ihrem Charakter so weit von einander entfernten, auch zwei verschiedene Moralsysteme auf Sokrates Belehrungen gründeten, der eine Tugend, Unabhängigkeit von der Natur Bedürfnißlosigkeit, der andere Befriedigung aller Bedürfnisse als das Ziel aller menschlichen Wünsche,

 oder

65) Es kann nicht geläugnet werden, daß unter den Sokratikern eine Art von Antipathie herrschte, welche eben ihren Grund in der Verschiedenheit ihrer Denkart hatte. Davon finden sich in den Schriften der Sokratiker manche Spuren. So denkt z. B. Plato des Xenophon nicht ein einzigesmal; Xenophon nur in einer einzigen Stelle zwar auf eine rühmliche Art (Memorabilia III. c. 6. §. 1.) aber er hatte noch an mehreren Orten Veranlassung seiner zu erwähnen. Die deutlichsten Beweise von der Eifersucht und Disharmonie der Sokratiker findet man ausser dem Athenäus und Diogenes, in den Briefen des Sokrates, Antisthenes und anderer Sokratiker, welche Leo Allatius herausgegeben hat. Sie sind zwar unächt, aber doch hatte der Verfertiger derselben wahrscheinlich mehrere historische Facta vor Augen.

oder das höchste Gut darstellten. Eine Folge dieses Begriffes war, daß sie kein anderes Wissen als das, was sich auf die Glückseligkeit beziehet, und also von praktischem Nutzen ist, des menschlichen Geistes würdig erachteten, wenn sie gleich, um ihr System zu behaupten und zu begründen, sich in einige theoretische Untersuchungen einlassen mußten. — Andere fanden ein größeres Interesse an dem Theoretischen, theils weil sie, wie Euclides von Megara, schon vorher sich mit Speculationen beschäftiget hatten, theils weil ihr Geist ein lebhafteres Gefühl für wissenschaftliche Bedürfnisse hatte, und theils endlich, weil bis jetzt nur eine Menge widersprechender Meinungen einander durchkreuzten, welche den Skepticismus und Streitgeist Nahrung geben, und in einer Periode, wo der Mangel einer gründlichen Untersuchung der Gesetze des Denkens so fühlbar wurde, den dialektischen Geist befördern mußten. Die Geschichte hat uns zu wenig Charakteristisches von diesen Männern aufbewahrt, als daß wir sie richtig genug beurtheilen könnten. Jedoch scheinet es kaum möglich, daß sie Sokrates so hoch geschätzt haben sollte, als wir von einigen z. B. dem Phädon wissen, wenn sie so wenig von seiner Denkart und so viel Aehnlichkeit mit den Sophisten gehabt hätten. Wahrscheinlich waren es daher erst ihre Schüler, welche von dem Geist der Sokratischen Nüchternheit abwichen, und ein leeres Spiel mit Sophismen trieben, die indessen doch zufällig den Nutzen hatten, daß sie die Untersuchung der Gesetze des Denkens beförderten. Endlich gehört noch Plato hieher, der als ein Stern erster Größe unter allen Sokratikern hervorleuchtet. Er umfaßte mit philosophischem Geist alles Wissen, sowohl das theoretische als praktische, und interessirte sich gleich stark für die Wissenschaft als für ihre Anwendung. Er stellte die Idee einer Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze alles Wissens auf, und suchte sie zu begründen. Sein Verdienst in der Philosophie ist daher unter allen Sokratikern das größte.

Es entsteht hier die Frage, welche Ordnung in der Geschichte dieser Männer und ihrer Philosopheme statt finden soll, da sie alle gleichzeitig waren. Wenn gleich nicht alles Willkührliche dabei vermieden werden kann, so ist es doch dem Gang der Ausbildung der Philosophie völlig angemessen, wenn wir die vollendeten und umfassenden Versuche auf die unvollkommenern folgen lassen. Wir werden also der Platonischen Philosophie die letzte Stelle unter den vom Sokrates veranlaßten anweisen. Diese Ordnung läßt sich noch aus dem Grunde rechtfertigen, weil Plato, ungeachtet sein System völlig das Werk seines originalen Geistes ist, dennoch sehr häufig auf die Dogmen der übrigen Rücksicht nahm, ihre Hauptsätze widerlegte, ihre Unvereinbarkeit mit der menschlichen Natur zeigte, und also der Geschichtschreiber diese Systeme bey Darstellung des seinigen voraussetzen muß.

Zweiter Abschnitt.

Philosopheme des Antisthenes.

Antisthenes war ein Athenienser und ein Schüler des **Gorgias**. Als er aber Bekanntschaft mit **Sokrates** gemacht hatte, verließ er nicht nur die Rednerschule desselben, sondern bewog auch mehrere seiner Mitschüler, Sokrates Umgang zu suchen, und er schätzte diesen so, daß er täglich aus dem Piräus 40 Stadien in die Stadt gieng, um ihn zu hören. Er wurde einer seiner eifrigsten Schüler, und er befolgte mit weit mehr Strenge die Lebensregeln, welche Sokrates gelehrt hatte [1]).

 Aber

1) Diogenes Laertius VI. §. 1. 2. 3. Xenophon Memorabilia Socrat. III. c. 11. §. 17. Cicero de Oratore III. c. 17. qui patientiam et duritiam in socratico sermone maxime adamarat.

Aber indem er sich bestrebte, Sokrates zum Muster seines Lebens zu machen, ohne seinen Geist zu haben, vertilgte er das Bild der schönen Humanität, welches jenen Weisen bei aller Strenge seiner Sitten, so liebenswürdig machte, und wurde der Lehrer des Cynismus.

In seinem Charakter ist sowohl der Grund von seinen Lehren als von seiner sonderbaren sich auszeichnenden Lebensart zu suchen. Durch seine geringen Vermögensumstände an eine harte und rauhe Lebensart gewöhnt, war er wie Sokrates vor dem Sittenverderben seiner Zeit bewahrt geblieben; daher wurde er aus Neigung Sokrates Anhänger und machte die Grundsätze desselben, welche seinem Herzen so sehr zusagten zu seinen eignen Maximen. Aber ein eigenthümlicher Zug seines Charakters, wodurch er sich vom Sokrates sehr unterschied, war Stolz, und die Begierde sich auszuzeichnen. Wahrscheinlich war er ein Bewegungsgrund, daß er ein Schüler von Gorgias geworden war, und nun als Schüler des Sokrates eine äussere Lebensart wählte, welche ihm bald einen Namen machen mußte.

Sokrates lebte in einer freiwilligen Armuth mit Anständigkeit. Er konnte alle Dinge entbehren, die zum Luxus gehören, ohne seine Armuth zu Schau zu tragen, oder den Wohlstand zu verletzen. Er machte keine Jagd auf die Vergnügungen des menschlichen Lebens, aber er floh sie nicht, wenn er sie ohne Vernachlässigung einer Pflicht geniessen konnte. Das Vergnügen zum einzigen Zweck des Lebens zu machen, dies allein hielt er für eine des Menschen unwürdige Maxime. Antisthenes hingegen machte dieses Entbehren zum Zweck, und kündigte den Freuden des Lebens Krieg an, wo sie auch unschuldig sind; es war für ihn ein Stolz, weniger als andere zu haben und Armuth machte seinen Adel aus. Es war ihm nicht genug, daß er einen zerrissenen Mantel trug, wenn es nicht in die Augen fiel; er kehrte daher den zerrissenen Theil heraus. Sokrates war ein zu guter Men-

schen-

schenkenner, als daß er nicht aus diesem kleinen Zug die Eitelkeit und den Stolz des Mannes hätte erkennen sollen [2]). Um sich noch mehr auszuzeichnen, wählte er einen derben Stock vom wilden Oelbaum gegen die Sitte der Athenienser, einen Sack um die nöthigen Nahrungsmittel aufzubewahren, und einen Becher zum Wasserschöpfen, und ging so in eihem Aufzuge, der gewissermaßen einen Herkules repräsentirte, herum [3]). Denn nichts schmeichelte seiner Eitelkeit mehr, als den zweiten Herkules zu machen, der, wie der erste die Ungeheuer, welche die äussere Sicherheit der menschlichen Gesellschaft störten, die Laster und Thorheiten der Menschen bekriegte. Aber seine Methode war zu unklug gewählt, als daß er nach Sokrates Beispiel wirklich Nutzen hätte stiften können, und anstatt sich Eingang und Ansehen zu verschaffen, und die Herzen zu gewinnen, machte er bloß Aufsehen, und scheuchte die Menschen durch seine Sitten und Lebensart nur von sich weg. Sein ganzes Benehmen macht es wahrscheinlich, daß es ihm nicht sowohl um die Besserung der Menschen als darum zu thun war sich einen Nahmen zu machen. Daher trieb er diejenigen, die seine Schüler werden wollten, als sie sich nicht gleich seiner strengen Lebensart unterwerfen wollten, mit Gewalt von sich, anstatt sie durch Freundlichkeit, Gelassenheit und Geduld zu gewinnen [4]).

2) Diognes Laertius VI. §. 8. στρεψαντος αυτου το διερρωγος του τριβωνος εις το προφανες, Σωκρατης ιδων Φησιν· ὁρω σου δια του τριβωνος την Φιλοδοξιαν. Aelianus Var. Histor. IX. c. 35.

3) Diogenes Laertius VI. §. 13. 71. Lucianus Dialogis Mortuorum ed. Bipont. T. III. S. 168. Apuleius.

4) Aelianus Var. Histor. X. c. 16.

Er lehrte in dem Cynosarges, einem Gymnasium für solche, die nicht vollbürtige athenienſiſche Bürger waren. Der Aufenthalt an dieſem öffentlichen Orte, ſeine Lebensart, die Freimüthigkeit und Bitterkeit, womit er Fehler rügte, verurſachte, daß man den Antiſthenes und ſeine Nachfolger mit dem Namen Hunde belegte. Allein Antiſthenes, Diogenes und die übrigen rechneten ſich dieſen Namen zur Ehre an, und ſchilderten mit viel Witz die Aehnlichkeiten, welche zwiſchen ihnen und dieſen Thieren ſtatt fanden [5])

Antiſthenes beſaß einen feinen durchdringenden Verſtand und Scharfſinn, mit dem er weit mehr hätte leiſten können, wenn er nicht von Sokrates Lehren eine Seite aufgefaßt hätte, welche ſeinem Charakter ſo völlig angemeſſen, und ſeinen Abſichten entſprechend war. Dabei blieb er ſtehen, und beſchränkte ſein ganzes Nachdenken darauf, jene Sätze vorzutragen.

So wie Sokrates alle Speculationen verwarf, und das Praktiſche für den einzigen Zweck hielt, auf welchen alles Denken abzwecken müſſe, ſo behauptete auch Antiſthenes eben das; nur gieng er viel weiter. Beide verfuhren conſequent. Jener hielt zwar die Tugend für die höch-

5) Diogenes Laertius VI. §. 13. verglichen II. §. 140. wo erzählt wird, daß die Eretrier den Menedemus aus Verachtung einen Hund nennten. Suidas voce Antiſthenes. Der Tempel des Herkules, welcher daſelbſt befindlich war, konnte wohl Veranlaſſung geben, daß die Cyniker ſich den Herkules zum Muſter nahmen. Antiſthenes ſelbſt wurde απλοκυων genennt. Wie ſehr den Cynikern dieſe Benennung gefiel, zeigt die Anekdote vom Diogenes. VI. §. 60. Alexander überraſchte ihn und ſagte: ich bin Alexander, der große König. Diogenes gab zur Antwort: καγω Διογενης ὁ κυων. — ερωτηθεις τι ποιων, κυων καλειται, εφη, τους μεν διδοντας σαινων, τους δε μη διδοντας ὑλακτων, τους δε πονηρους δακνων.

höchste Vollkommenheit, und das letzte Ziel des menschlichen Bestrebens, aber er schloß deswegen jede nützliche Thätigkeit, welche vernünftige, wenn gleich untergeordnete Zwecke zum Gegenstande hat, nicht aus. Dieser hingegen wollte, daß der Mensch nichts anders und nichts weiter als tugendhaft seyn solle, ohne auf andere Zwecke nur die geringste Thätigkeit zu verwenden. Diese Foderung, welche sich mit der Natur des Menschen nicht vereinigen läßt, entsprang aus einem falschen Begriffe von der Bestimmung des Menschen und der Tugend.

Tugend und Glückseligkeit hatte Sokrates noch nicht scharf genug unterschieden, beide schmolzen, wie wir eben gesehen haben, in Eins zusammen. Antisthenes setzte den höchsten Zweck des Menschen mit Recht in die Tugend, aber er fehlte darin, daß er ihn zum einzigen machte. Nun ist aber doch das Streben nach Glückseligkeit unzertrennlich von der menschlichen Natur, und es drängt sich unaufhaltsam auch dann auf, wenn man den Menschen zu einer reinen Intelligenz machen will. Nothwendig mußte daher die Glückseligkeit nur insoweit zurücktreten, daß sie der Tugend den Vorgang ließ, und als unzertrennliche Gefährtin ihr Schritt vor Schritt folgte. Oder mit andern Worten, die Glückseligkeit wurde als eine unmittelbare Folge der Tugend betrachtet. Auch dieses lag in Sokrates System; aber dieses war nicht so bestimmt, und in so enge Grenzen gezogen, als daß es sich mit allen Zwecken und Foderungen des Menschen, die mit der Vernunft in keinem offenbaren Widerspruch stehen, nicht hätte vertragen sollen. Durch Antisthenes wurde es von dieser Seite bestimmter, aber auch einseitiger. Die Grundsätze desselben sind folgende.

Nichts ist gut, als was recht ist, und alles was recht ist, ist gut. Das, was den Menschen schändet, ist nur allein für Böses zu halten. Alles übrige gehört weder zu dem Guten noch Bösen;

es ist indifferent [6]). Diese Sätze scheinen zwar einen vortrefflichen moralischen Sinn in sich zu enthalten, allein wenn man sie näher beleuchtet, so beruhen sie doch auf sehr unbestimmten Begriffen der Vollkommenheit, welche erst durch die reine Entwickelung des Sittengesetzes von falschen Nebenbestimmungen gereiniget werden müßten. Antisthenes ging, wie fast alle griechische Moralisten nicht vom Gesetz, sondern vom Objekt des Willens aus, welches die ideale Vollkommenheit ist. Die Vernunft konnte, so lange sie das Sittengesetz noch nicht zum deutlichen Bewußtseyn entwickelt hatte, nur durch einen Umschweif in der Gottheit dieses Ideal erblicken; aber es entging ihr, daß die Data wodurch dieses Ideal für moralische Wesen bestimmt werden kann, nur in ihrer eigenen Gesetzgebung zu finden sind. Gott wurde daher nicht gerade als das Ideal der Sittlichkeit als das heilige Wesen, sondern nur als das höchstvollkommene Wesen aufgestellt, welches alle Realitäten in sich vereiniget, unabhängig von der Natur, und sich selbst genug zur Seligkeit ist. Ohne alle Bedürfnisse seyn, ist göttlich; so wenig als möglich Bedürfnisse haben, kommt dem Göttlichen am nächsten [7]). Darin bestand also das Ziel, nach welchem der Mensch streben soll. Er soll unabhängig selbstständig seyn, und daher sich von allem losreissen, was seine sinnliche Natur fodert. So weit als es möglich

6) Diogenes Laert. VI. 12. τ' αγαθα καλα, τα κακα αισχρα· τα πονηρα παντα, νομιζε ξενικα §. 105. τα δε μεταξυ αρετης και κακιας, αδιαφορα.

7) Diogenes Laert. VI. §. 105. θεων μεν ιδιον ειναι, μηδενος δεισθαι· των δε θεοις ὁμοιων, το ολιγων χρηζειν. Ein Gedanke, welchen Diogenes von Sokrates entlehnte; er liegt aber auch schon Antisthenes Grundsätzen zum Grunde.

lich ist, ohne das thierische Leben, die Bedingung des geistigen, zu zerstöhren. Es kann also dadurch nichts als Einschränkung der Befriedigung thierischer Bedürfnisse gefodert werden; aber es ist dadurch noch keine Grenze bestimmt, wie weit sie gehen soll oder darf. Wie viel oder wenig ein Mensch an Nahrungsmitteln und Kleidung brauche, kann nicht vorgeschrieben werden, weil es auf subjectiven Bedingungen beruhet. Kurz Antisthenes und seine Nachfolger machten die höchste Einfalt und Einschränkung in diesen Dingen zur Pflicht und dieses verstanden sie wahrscheinlich unter dem Grundsatze: man muß nach der Tugend leben [8]. Die Entbehrung und Versagung der Bedürfnisse ist an sich noch nichts moralisches, wenn es nicht durch das Sittengesetz geboten und um desselben willen ausgeübt wird. Unterdessen läßt es sich leicht erklären, wie die Cyniker das Materiale des Sittengesetzes gerade darin setzten. Denn da dieses gebietet, die Sinnlichkeit der Vernunft zu unterwerfen und Herr über seine Neigungen zu seyn, wenn es die Pflicht fodert, so machten sie ein bedingtes und untergeordnetes Gebot zum absoluten — ein Misverstand, der eines Theils verzeihlich war, weil weder der Inhalt noch die Form des Sittengesetzes wissenschaftlich noch bestimmt war, theils durch den oben bemerkten Characterzug des Antisthenes veranlaßt wurde.

Die Tugend ist nun der Zustand der Vollkommenheit des Menschen, daß er so wenig als möglich von seiner sinnlichen Natur und andern Dingen abhängig ist, oder die jener Vollkommenheit angemessene Handlungsweise. Sie kann gelehrt wer-

8) Diogenes Laert. VI. §. 104. αρεσκει δ' αυτοις και τελος ειναι το κατ' αρετην ζην (ὡς Αντισθενης Φησιν εν τω Ἡρακλει). — αρεσκει δ' αυτοις και λιτως βιων, αυταρκεσι χρωμενοις σιτιοις και τριβωσι μονοις, πλουτου και δοξης και ευγενειας καταφρονουσι.

werden, d. i. es kann gelehrt werden, worin sie besteht, aber zur Ausübung derselben bedarf es weiter nichts als Stärke und Festigkeit des Charakters, so wie sie ein Sokrates besaß [9]).

Die Tugend ist zur Glückseligkeit vollkommen hinreichend, oder mit andern Worten, die letztere ist die unmittelbare Wirkung derselben [10]). Dieser Satz scheint bei dem ersten Anblick parodox. Denn es ist nach der ganzen Beschaffenheit des Gemüths nicht viel besser als ein Widerspruch, daß man in dem Verhältnisse glückselig werde, als man seine Neigungen so weit unterdrückt, daß zuletzt wenig oder keine Empfänglichkeit mehr übrig bleibt. Indessen ist doch die Stärke der Seele, wodurch man seine Neigungen beherrscht, schon an sich etwas Großes, welche mehr an die erhabene Würde der Tugend grenzet, und oft weit beseeligender als der Genuß selbst, indem man gerade dadurch der Freiheit, des größten Vorzuges vernünftiger Wesen inne wird. Es ist also ein verzeihlicher und edler Irrthum, wenn er das Gefühl der Achtung, welches mit der Selbstbeherrschung verknüpft ist, für die höchste Glückseligkeit erkläret, gegen welche jede andere Lust der Sinnen für nichts zu rechnen ist. So richtig dieses aber auch im Ganzen ist, so thut doch dieser praktische Grundsatz weder den Foderungen der reinen Vernunft, noch des Begehrungsvermögens Genü-

9. Diogenes Laert. VI. §. 105. αρεσκει δε αυτοις και την αρετην διδακτην ειναι, καθα Φησιν Αντισθενης εν τω Ἡρακλει και αναποβλητον ὑπαρχειν, αξιεραστον τε τον σοφον και αναμαρτητον και Φιλον τω ὁμοιω, τυχη δε μηδεν επιτρεπειν. §. 11.

10. Diogenes Laert. VI. §. 11. αυταρκη γαρ την αρετην ειναι προς ευδαιμονιαν μηδενος προσδεομενην, ότι μη Σωκρατικης ισχυος.

nüge; die Tugend, welche auf Glückseligkeit Rücksicht nimmt, widerspricht dem Sittengesetz, und eine Glückseligkeit, welche blos in dem Entbehren besteht, der sinnlichen Natur des Menschen. Antisthenes ging also in der Entwickelung des Sittengesetzes keinen Schritt weiter, als Sokrates, er entfernte sich vielmehr nur weiter von dem wahren Wege, da er durch seinen Grundsatz nach seiner ganzen Consequenz genommen, die Cultur zur Humanität so gut als unmöglich macht.

Diese Folgerung liegt in einigen Aussprüchen des Antisthenes. Der Weise sagt er, achtet nicht die Gesetze des Staats, in dem er lebt, sondern befolgt nur das Gesetz der Tugend [11]). Dies folgte nämlich aus der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, worin das höchste Gut gesetzt wurde. Er verachtet Reichthum, Ehre, Ruhm. Alle wissenschaftliche Kenntnisse sind unnütz und zwecklos, und sie dienen zu nichts als zum Luxus und zum Verderben [12]). Was bleibt dem Menschen also noch übrig, als daß er, wie Rousseau wollte, in die Wälder zurückkehre, und von Kräutern, Wurzeln und Eicheln sich nähre? Welcher Wirkungskreis bleibt ihm noch offen, in dem er seine Kräfte anwenden und üben kann? Worin soll sich die Tugend wirksam beweisen, wenn man den Menschen isolirt, und jede Triebfeder zum Handeln entzieht?

Uebri

11) Diogenes Laert. VI. §. 11. και τον σοφον ου κατα τους κειμενους νομους πολιτευεσθαι, αλλα κατα τον της αρετης.

12) Diogenes Laert. VI. §. 11. την τε αρετην των εργων ειναι μητε λογων πλειστων δεομενην μητε μαθηματων 103. παραιτουνται δε και τα εγκυκλια μαθηματα. γραμματα γουν μη μανθανειν εφασκεν Αντισθενης τους σωφρονας γενομενους, ινα μη διαστρεφοιντο τοις αλλοτριοις.

Uebrigens läßt sich nicht läugnen, daß Antisthenes wie Sokrates manche vortreffliche moralische Regeln gegeben hat; aber sie gehören nicht hieher. Seine Begriffe von Gott sind edel und geläutert, und sie dienen dazu, Sokrates theologische Vorstellungsart in ein näheres Licht zu setzen. Er sagte nehmlich, es gebe viele Volksgottheiten, aber nur eine Gottheit der Natur, welche mit keinem endlichen Wesen irgend eine Aehnlichkeit habe, und daher auch nicht abgebildet werden könne [13].

Antisthenes verwarf die Beschäftigung mit den Wissenschaften als unnütz, weil sie nach seiner Meinung nichts dazu beitragen, den Menschen tugendhaft zu machen, und ging darin weiter als Sokrates, der eines Theils nur die Speculationen über Gegenstände der Natur mißbilligte, und das Studium der übrigen vorzüglich der mathematischen Kenntnisse nur einschränkte. Allein Antisthenes verwarf auch diese, nicht allein als unnütz, sondern auch als verderblich [14].

Ueberhaupt suchte er durch Gründe zu beweisen, daß kein theoretisches Wissen möglich ist, die, so dunkel und unvollständig sie vom Aristoteles auch angegeben sind, dennoch viel Scharfsinn verrathen. Er behauptete nehmlich: Kein Gegenstand der Natur, läßt sich erklären, durch eine Realdefinition; man kann nur allenfalls seine äussern Beschaffenheiten und Ver-

13) Cicero de natura Deor. I. c. 13. Atque etiam Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim et naturam Deorum.

14) Diogenes Laert. VI. §. 103. αρεσκει ουν αυτοις τον λογικον και τον φυσικον τοπον περιαιρειν — μονῳ δε προσεχειν τῳ ηθικῳ — περιαιρουσι δε και γεωμετριαν, και μουσικην και παντα τα τοιαυτα.

Verhältnisse angeben. Was das Wesen des Silbers ist, wissen wir nicht, wir können nur sagen: es sey nur so etwas wie Zinn. Jeder Versuch einer Sacherklärung ist nichts als Weibergewäsch, wo durch noch so viele Worte doch nichts erklärt wird [15]). Daher behauptete er auch vielleicht, daß nur identische Sätze möglich seyen. Jedem Dinge könne nur ein Prädicat beigelegt werden, und zwar welches mit dem Subjecte gleichgeltend sey [16]). Warum

15) Aristoteles Metaphysicor. VIII. c. 5. ὡςε ἡ απορια, ἥν ὁι Αντισθενειοι και ὁι ὅτως απαιδευτοι ηπορεν, εχει τινα καιρον λυθηναι, ὅτι εκ εςι το τι εςιν ὁρισασθαι. τον γαρ ὁρον ειναι λογον μακρον (confer. XIV. 3.) αλλα ποιον μεν τι εςιν, ενδεχεται, και διδαξαι, ὡςπερ αργυριον, τι μεν εςιν ε, ὁτι δε οἷον καττιτερος.

16) Aristoteles Metaphysicorum V. c. 29. ὁ δε ψευδης λογος εδενος εςιν ἁπλως λογος. διο Αντισθενης ωετο ευηθως μηδεν αξιων λεγεσθαι, πλην τῳ οικειῳ λογῳ ἑν εφ' ἑνος εξ ὡν συνεβαινε, μη ειναι αντιλεγειν, σχεδον δε μηδε ψευδεσθαι. Wahrscheinlich hat Plato diese Behauptung im Sinne, wenn er Sophista 2. B. S. 270. sagt: ὁθεν οιμαι τοις τε νεοις και των γεροντων τοις οψιμαθεσι θοινην παρεσκευακαμεν· ευθυς γαρ αντιλαβεσθαι παντι προχειρον, ὡς αδυνατον τα τε πολλα ἑν και το ἑν πολλα ειναι. και δη πε χαιρεσιν εκ εωντες αγαθον λεγειν ανθρωπον, αλλα το μεν αγαθον, αγαθον, τον δε ανθρωπον ανθρωπον. εντυγχανεις γαρ, ω Θεαιτητε, ὡς εγωμαι, πολλακις τα τοιαυτα εσπεδακοσιν, εν, οιτε πρεσβυτεροις ανθρωποις, και ὑπο πενιας της περι Φρονησιν κτησεως τα τοιαυτα τεθαυμακοσι, και δη τι και πανσοφον οιομενοις τετο αυτο ανευρηκεναι.

um dieses Antisthenes behauptete, hat uns kein Schriftsteller gesagt. Nur fügt Aristoteles hinzu, er habe daraus gefolgert, daß man niemanden, widersprechen oder bestreiten könne, worüber er eine eigne Schrift verfertiget hatte [17]). Wenn wir uns nicht irren, so hängen alle diese Behauptungen zusammen. Denn wenn es kein theoretisches Wissen giebt, so kann auch kein Gegenstand nach seinem Wesen erklärt werden; dann kann aber auch nichts von demselben prädicirt werden, als das was in dem Subjecte schon enthalten ist, z. B. Mensch ist Mensch, gut ist gut. Giebt es keine andern Sätze, so ist auch jeder Stoff zum Streiten und Disputiren aufgehoben. Was auch für Gründe Antisthenes für diese Behauptung hatte, (vielleicht hatte er sie aus Gorgias Schule), so ist doch gewiß, daß sie ein Problem zur Sprache brachte, welches jetzt mehreren Denkern zu schaffen machte, wie wir unten bei Stilpo sehen werden. Aber freilich war es noch nicht so gestellt, daß es die Aufmerksamkeit erregen konnte, welche es verdiente, und wahrscheinlich waren auch die Gründe, aus welchen von Antisthenes die Möglichkeit blos identischer Urtheile behauptet wurde, so schwach, daß eben weil ihre Widerlegung gar keine Schwierigkeit machte, auch der Forschungsgeist nicht weiter zur Untersuchung der Schwierigkeit, welche in demselben verborgen war, aufgefodert wurde. Daher erwähnt Plato diese Behauptung nur im Vorbeigehen und wirft einen verächtlichen Seitenblick auf die Vertheidiger derselben, und Aristoteles fertiget sie mit der Benennung einer Paradoxologie (θεσις) ab [18])

So wenig Anziehendes übrigens die cynische Lebensart hatte, so fehlte es doch nicht an Männern, welche sich zu ihr bekennten, ja selbst ein edles Mädchen zu Theben, Hipparchia, entschloß sich aus Liebe zu ihrem Crates

17) Diogenes Laert. III. §.35.

18) Aristoteles Topicorum I. c. 11.

tes, mit Aufopferung alles Glänzenden, was ihr Stand und Geburt darbieten konnte, eine Anhängerin dieser Secte zu werden. Unter den Nachfolgern des Antisthenes gab es mehrere Männer, welche sich durch ihre Seelengröße, durch ihren Haß gegen alle Sklaverei und Anhängigkeit, durch ihre Resignation auf alle Annehmlichkeiten des Lebens, durch ihren Eifer für die Sittenverbesserung eben so wohl als durch manche Sonderbarkeiten eine Stelle unter den ausserordentlicheo Menschen erwarben. Aber keiner zeichnete sich durch eigentliche philosophische Talente aus. Ueberhaupt dauerte diese Schule nicht lange, weil an ihre Stelle die Stoische trat, welche die Hauptsätze der cynischen mit weit mehr Scharfsinn wissenschaftlich bearbeitete. Daher wurde der Cynismus der kurze Weg zur Tugend genennt, gleichsam das Compendium, zu welchem die Stoiker den Commentar lieferten [19].

Dritter Abschnitt.

Aristipp.

Antisthenes war arm, Aristippus hingegen reich. Jener war von Jugend auf an an eine harte, rauhe Lebensart, dieser an alle Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens gewöhnt, welche in den Häusern der Reichen angetroffen werden. Diese Verschiedenheit der äussern Lage hatte auf den Charakter und die Denkungsart beider Männer den entscheidendsten Einfluß. Daher war das Moralsystem des Aristipps das entgegengesetzte von dem cynischen. Dieses setzte das letzte Ziel des Menschen in dem Entbehren, in der Einschränkung

19) Diogenes Laert. VI. §. 104.

der Neigungen und in Unabhängigkeit; jenes aber erklärte die leichte und harmonische Befriedigung aller Neigungen den Genuß eines dauerhaften Vergnügens für das höchste Gut. Aber ungeachtet dieser Abweichung in den ersten Grundsätzen stimmten dennoch beide zuletzt in dem Resultate zusammen, daß die Glückseligkeit der letzte Zweck des Menschen sey, und das was beide Männer von einander entfernte, war also nicht sowohl die Bestimmung des Ziels alles menschlichen Strebens als des Weges und der Mittel, durch welche jenes erreicht werden könne, eine Verschiedenheit, welche sich aus ihrer verschiedenen äusseren Lage und Denkungsart erklären läßt.

Aristipp stellte also zuerst das eudämonistische System reiner und mehr entwickelt auf, wenn er gleich nicht alle Rücksicht auf die moralische Gesetzgebung der Vernunft ausschloß. Mit je mehr Consequenz aber jene Grundsätze aus einander gesetzt, und die Folgen abgeleitet wurden, desto weniger konnte man es sich verhehlen, daß die letzten mit gewissen Gefühlen und Urtheilen, die kein Mensch ganz verleugnen kann, in dem stärksten Contraste stehen. Daher schwankten die unmittelbaren Nachfolger des Aristipps zwischen dem bloßen mit der Moralität offenbar streitenden, ja sie ganz aufhebenden, und dem modificirten, der Moralität näher gebrachten Eudämonismus hin und her, ohne recht zu wissen, wohin sie einen festen Tritt thun sollten. Dieser Widerstreit der Vernunft und Sinnlichkeit, dieses Schwanken zwischen den Aussprüchen der empirischen und reinen Vernunft ist in der That eine interessante Seite der cynischen Schule. Schade nur, daß uns geschichtlose Denkmäler gerade in diesem Punkte am meisten verlassen.

Ueberhaupt ist die Geschichte dieser Schule mit vielen Schwierigkeiten verknüpft, weil die historischen Nachrichten zu unvollständig, lückenhaft und unbestimmt sind. Denn erstlich wissen wir aus dem Leben des Aristipps nur eini-

einige Umstände mit Zuverlässigkeit und von seinen Nachfolgern wenig mehr als die Namen. Es ist nicht einmal möglich, die Zeit genau zu bestimmen, wenn jeder derselben lebte, welches für die Geschichte ihrer Philosopheme keinesweges gleichgültig ist. Zweitens können wir auch nicht genau bestimmen, wie weit Aristipp dieses System entwickelt, und wie weit seine Nachfolger in einzelnen Punkten desselben gegangen sind. Die Lehrsätze von Wahrheit und Erkenntniß und ihren Grenzen, welche den theoretischen Theil des cyrenaischen Systems ausmachen, und worauf ihr praktisches Lehrgebäude gegründet ist, stellt Sextus Empirikus, im Allgemeinen hin, ohne den bestimmten Antheil, den vielleicht mehrere Cyrenaiker daran haben, von einander zu sondern. Und doch ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß Aristipp dieses System in seinem ganzen Umfang ausgebildet hat, nicht als wenn wir ihm das Talent dazu nicht zutrauten, sondern weil es mit seinem Charakter, seiner Neigung zum ungestörten Genuß des Lebens nicht wohl übereinstimmt, daß er viele Mühe und Fleiß auf die Ausarbeitung seines Systems gewendet habe, wenn gleich nicht geleugnet werden kann, daß er seine Grundsätze öffentlich, und zwar um Geld lehrte. Nach dem was Aristokles beim Eusebius sagt, scheint erst der zweite Aristipp die Hauptsätze des Cyrenaischen Systems besser entwickelt zu haben 1). Diese theoretischen Lehrsätze

 füh-

1) Diogenes berichtet zwar II. §. 65. von Aristipp οὗτος σοφιστευσας (ὡς φησι Φανιας ὁ Περιπατητικος Ερεσιος) πρωτος των Σωκρατικων μισθους εισεπραξατο, και απεστειλε χρηματα τω διδασκαλω und II. §. 62. heißt es vom Aeschines επειτ' αφικομενον Αθηναζε μη τολμαν σοφιστευειν, ευδοκιμουντων τοτε των περι Πλατωνα και Αριστιππον, εμμισθους δε ακροασεις ποιεισθαι. Allein auf diese Zeugnisse ist nicht viel zu bauen. Das erste macht sich durch die Verbindung zweier That-

führen uns vielmehr wegen ihrer Aehnlichkeit mit den Behauptungen des Pyrrho, des Urhebers der skeptischen Philosophie auf einen spätern Ursprung hin, der auch um desto wahrscheinlicher wird, da einer von den Nachfolgern des Aristipp, Theodorus, als ein Schüler des Pyrrho angeführt wird [2]. Die Veränderungen in dem Praktischen kommen wahrscheinlich zum Theil auf Rechnung des Einflusses anderer Moralsysteme, nur daß dieser nicht mit völliger Bestimmtheit ausgemittelt werden kann.

Wir

Thatsachen, die nicht in Verbindung stehen können, selbst verdächtig. Denn ist es wohl nur wahrscheinlich, daß Aristipp, der als reicher Jüngling, um eine Reise zu beschleunigen, seinem Sklaven befahl, einen Theil seines Geldes wegzuwerfen, wie er nach Athen kam, eine Lehrschule errichtet habe, und zu gleicher Zeit Sokrates Schüler gewesen sey? Und wenn ihn Aristoteles einen Sophisten nennt, Metaphysicorum l. III. c. 2, so wird man sich nicht in die Gedanken kommen lassen, daß Aristipp einen wissenschaftlichen zusammenhängenden Lehrvortrag, aber wohl vermuthen, daß er nach Art der Sophisten einzelne Reden, Vorträge über einzelne Gegenstände gehalten, oder einzelne Jünglinge unterrichtet habe. Ausser diesen wahrscheinlichen Gründen haben wir noch ein historisches Zeugniß vom Aristokles beim Eusebius Praeparat. Evangel. l. XIV. c. 18. ἠν δ' ὁ Αρισιππος ὑγρος πανυ τον βιον και φιληδονος· αλλ' ȣδεν μεν ȣτος εν τῳ φανερῳ περι τελȣς διελεξατο· δυναμει δε, της ευδαιμονιας την ὑποςασιν ελεγεν εν ἡδοναις κεισθαι. αει γαρ λογȣς περι ἡδονης ποιȣμενος, εις ὑποψιαν ηγε τȣς προσιοντας αυτῳ τȣ λεγειν· τελος ειναι το ἡδεως ζην — und gleich darauf vom Aristipp Metrodidactus ὁς και σαφως ὡρισατο τελος ειναι το ἡδεως ζην, ἡδονην ενταττων την κατα κινησιν.

2) Suidas v. Θεοδωρος.

Wir werden erst die allgemeinen Sätze des Eudämonismus, worinnen wahrscheinlich alle Cyrenaiker übereinstimmten, darstellen, und dann die Lehrsätze aus einander setzen, welche einzelnen Cyrenaikern eigenthümlich sind. Zuerst aber müssen wir noch etwas von dem Haupt der Cyrenaiker und seinen Nachfolgern sagen.

Aristipp war aus Cyrene, einer berühmten griechischen Pflanzstadt in Afrika geboren. Der Reichthum seines Vaters setzte ihn in den Stand eine glänzende Rolle in der Welt zu spielen. Eine Reise nach Olympia um die berühmten Spiele anzusehen, gab die Veranlassung, daß eine unwiderstehliche Begierde, sich in dem geistvollen Umgange des Sokrates zu bilden, von dessen Ruf, wie es scheint, er schon in Cyrene gehört hatte, seine ganze Seele erfüllte. Es ist wahrscheinlich, daß er als ein gebildeter Jüngling nach Athen kam, der aber im Besitze eines grossen Reichthums, und nach den Sitten seiner Vaterstadt viel zu sehr an ein üppiges Wohlleben gewöhnt war, als daß er einen andern Zweck sollte gehabt haben, als durch die Cultur seines Geistes die Empfänglichkeit für den Genuß aller Art zu erhöhen und durch die Philosophie den klugen Gebrauch aller Güter des Lebens zu lernen [3]). Sokrates bemerkte zum wenigsten einen zu großen Hang zur Weichlichkeit, zum Vergnügen und Wohlleben, den er seinen Grundsätzen nicht angemessen fand, und wahrscheinlich durch Ermahnungen und Vorstellungen nicht ganz aus-

3) Diogenes Laert II. §. 65. 77. 68. Daß Cyrene eine wohlhabende und schwelgerische Stadt war, erhellet aus der Weigerung des Plato, den Cyrenäern Gesetze zu geben ὅτι χαλεπον Κυρηναιοις νομοθετειν ὅτω ευτυχȣσι Plutarchus adversus principem indoctum. T. II, S. 779 — de curiositate T. II. S. 516.

rotten konnte [4]). Er ward ein feiner Weltmann, der sich in alle Lagen und Verhältnisse schicken konnte, und bei allem Sinnengenuß stets Herr über sich selbst blieb, kein Vergnügen ängstlich suchte, aber auch nicht von sich wieß; ein Mann von immer heiterer Gemüthsstimmung, ein munterer Gesellschafter und witziger Kopf. Seine ganze Philosophie bestand in dem Grundsatze: mihi res, non me rebus, submittere conor, wie sie Horaz treffend schildert. In der Kunst das Leben zu geniessen, wozu allerdings auch eine Art von Selbstbeherrschung gehört, war er Meister. Er lehrte diese, wie es scheint, aber nur einzelnen, für eine bestimmte Summe Geld, nach Art der Sophisten. Uebrigens war seine Gemüthsart gutmüthig, sanft und edel [5]).

Wir sind nicht mehr im Stande, seine eudämonistischen Grundsätze genau zu bestimmen, weil sie mit denen seiner Nachfolger sich vermischt haben. Die von ihm aufbewahrten Bonmots und einige Sentenzen verrathen aber schon hinlänglich den Geist derselben, z. B. die Nichtbefriedigung der Begierden, die Enthaltung von aller Lust giebt dem Menschen noch keinen Vorzug; das Beste ist das Vergnügen zu geniessen und dabei immer Herr über sich zu bleiben. Die Hauptmaxime, welche er einschärfte, war Mässigung in allem [6]). Diese Grundsätze sind zwar nicht moralisch, aber

4) Xenophon Memorabilia Socratis II. c. 1 §. 1.

5) Plutarchus de puerorum educatione ed. Hutten V. 7. S. 17. Diogen Laert. II. §. 72. 66.

6) Diogenes Laertius II. §. 75. το κρατειν και μη ἡττασθαι ἡδονων αριϛον, ϰ το μη χρηϛθαι 72. τα αριϛα ὑπετιθετο θυγατρι Αρητῃ, συνασκων αυτην ὑπεροπτικην τϰ πλειονος ειναι.

aber sie streiten auch nicht mit der Moralität. Und es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Aristipp die eudämonischen Lehren, welche in Sokrates System neben den moralischen enthalten waren, zwar hauptsächlich hervorzog, ohne gerade die unsittlichen Folgerungen aus den Grundsätzen zu entwickeln, in welchen sie versteckt lagen, ja ohne sich derselben vielleicht selbst bewußt zu seyn. Zum wenigsten beobachtete Aristipp im Aeussern eine gewisse Anständigkeit und Ehrbarkeit, die gegen die cynischen Sitten gar sehr absticht, und gewiß war Sokrates Geist und Beispiel nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen. Uebrigens scheinet auch diese Schule die Denkungsart des Sokrates in Ansehung des Werths der wissenschaftlichen Kenntnisse angenommen zu haben. Er schätzte sie nur nach dem Verhältniß, als sie praktischen Nutzen gewähren oder zum Wohlseyn des Menschen beitragen. Daher verachtete er die mathematischen Wissenschaften 7).

Unter den Nachfolgern des Aristipps sind Aristipp der zweite, Theodorus mit dem Zunahmen Atheus, Hegesias und Anniceris die berühmtesten. Aristipp ein Enkel des ersten, der den Zunahmen Metrodidaktus erhielt, weil er von seiner Mutter Arete war erzogen worden, kann als der zweite Stifter des Systems angesehen werden. Theodor war ein Schüler des zweiten Aristipp. Allein nach dem Suidas hörte er auch den Bryson; Zeno den Stifter der Stoa und Pyrrho den Skeptiker und nach dem Diogenes auch den Anniceris. Wahrscheinlich rüh-

7) Aristoteles Metaphysicorum III. c. 2. ὥςε δια ταυτα των σοφιςων τινες ὁιον Αρισιππος προεπηλακιζεν αυτας. εν μεν γαρ ταις αλλαις τεχναις και ταις βαναυσοις αυταις, ὁιον εν τεκτονικη και σκυτικη διοτι βελτιον η χειρον λεγεσθαι παντα, τας δε μαθηματικας ὀδενα ποιειςθαι λογον περι αγαθων και κακων.

rühren auch die logischen Sätze, welche Sextus den Cyrenaikern überhaupt beilegt, von diesem Theodor her [8]. Hegesias lehrte seine Grundsätze zu Alexandrien, bis ihm vom Ptolemäus das Lehren untersagt wurde, weil er in einem Buche, welches den Titel führte ἀποκαρτερῶν, und in seinen öffentlichen Vorträgen das Elend des menschlichen Lebens so eindringlich schilderte, daß viele mit Verdruß und Eckel gegen das Leben erfüllt wurden. Er bekam daher den Namen Πεισιθάνατος [9]. Wahrscheinlich lehrte Anniceris ebenfalls in Alexandrien. Wir schliessen dieses daraus, daß einer unter seinen Schülern ein Alexandriner Namens Posidonius genennt wird, der auch vorher oder nachher den Zeno aus Cittium hörte [10]. Dieser Anniceris, der sehr oft mit ei-

8. Suidas voce Θεόδωρος. Θ. ὁ ἐπίκλην Ἄθεος, ὃς ἠκροάσατο Ζήνωνος τȣ Κιτιέως· διήκȣσε δὲ καὶ Βρύσωνος καὶ Πύῤῥωνος τȣ σκεπτικȣ, καὶ ἀδιαφορίαν δοξάζων καὶ παραδιδȣς, αἵρεσιν ἰδίαν εὗρεν, ἥτις Θεοδώρειος ἐκλήθη. ȣτος ἔγραψε πολλὰ, συντείνοντα εἰς τὴν οἰκείαν αἵρεσιν. Diogenes Laert. II. §. 98. Noch mehr wird unsere Vermuthung durch das bestätiget, was Eusebius Praepar. Evangelica XIV. c. 6. aus dem Numenius anführt: ȣ γαρ πείθομαι, τȣ Κνιδίȣ Διοκλέȣς φάσκοντος ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις διατριβαῖς· Ἀρκεσίλαον φόβῳ τῶν Θεοδωρείων τε καὶ Βίωνος τȣ σοφιςȣ, ἐπεισιόντων τοῖς φιλοσόφȣσι, καὶ ȣδὲν ὀκνȣντων ἀπὸ παντὸς ἐλέγχειν, αὐτὸν ἐξευλαβηθέντα, ἵνα μὴ πράγματα ἔχῃ μηδένγε δόγμα ὑπειπεῖν φαινόμενον.

9) Cicero Tusculan. Quaest. I. c. 34. Diogenes Laert. II. §. 86. Valerius Maxim. VIII. c. 9.

10) Suidas Ἀννίκερις Κυρηναῖος φιλόσοφος, ὃς Ἐπικȣρεῖος ἐγένετο, καὶ τοι ἂν Παραβάτȣ γνώριμος τȣ Ἀρι-

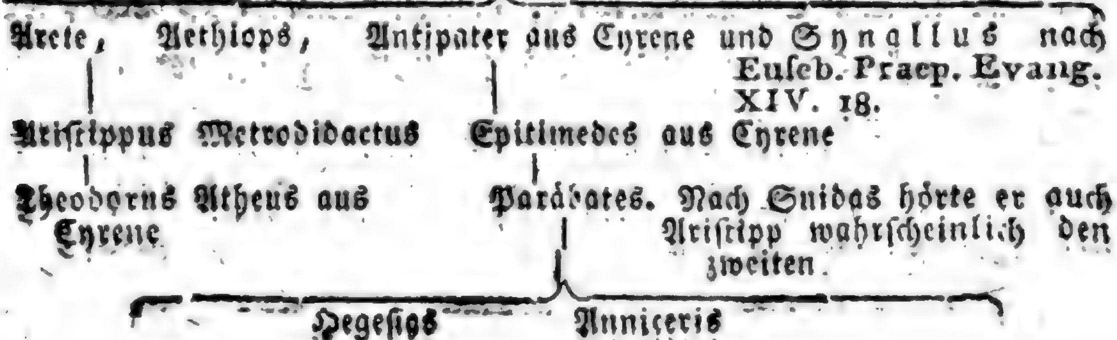
einem andern verwechselt worden ist, welcher den Plato aus der Gefangenschaft loskaufte, ist merkwürdig durch die Modificationen, welche er dem Eudämonismus beifügte, um ihm eine moralische Tendenz zu geben [11]).

Wahrscheinlich wurde also das Cyrenaische System, nächst dem zweiten Aristipp von diesen dreien Männern vorzüglich ausgebildet, weil sie öffentliche Lehrer desselben waren. Sie mochten wohl alle einige gemeinschaftliche Grundsätze haben, wenn sie auch in einigen Nebenbestimmungen abwichen. Diogenes von Laerte scheint die Idee gehabt zu haben, das ihnen gemeinschaftliche System aufzustellen, und die Abweichungen jedes Einzelnen beizufügen; es ist nur Schade, daß er wie sonst so auch hier wenig historische Kritik und philosophischen Geist beweiset; was er liefert, ist ein wahres Chaos von unzusammenhängenden, ja widerstreitenden Behauptungen, welche oft mit denen Sätzen streiten, welche Einzelnen beigelegt werden. Wir wollen ver-

Αριςιππȣ ακηκοοτος — μαθητης δε αυτȣ επιφανης Ποσειδωνιος — ην δε επι Αλεξανδρȣ. Suidas scheint den berühmten Stoiker Posidonius, der viel später lebte, mit einem jüngern aus Alexandrien zu verwechseln. Man vergleiche Diogenes Laert. VII. §. 38.

11) Der chronologischen Uebersicht wegen setzen wir die ganze Folge der cyrenaischen Schule hieher, wie sie Diogenes angiebt.

Aristipp



versuchen, das allen Gemeinschaftliche im Zusammenhange darzustellen [11 b]).

I. Es giebt nur zwei Gemüthsbewegungen, (παθη) Vergnügen und Schmerz. Das erste entsteht, wenn das Gemüth auf eine sanfte, der Natur gemässe Art, Schmerz aber, wenn es auf eine der Natur widerstreitende Art afficirt wird. Zwischen beiden stehen zwei Zustände der Seele in der Mitte, wo sie weder angenehm (αηδονια) noch unangenehm (απονια) afficirt wird; aber weder das eine noch das andere ist eine wirkliche Bewegung der Seele. Durch das bloße Hören und Sehen entsteht noch keine Lust [12]).

II.

11 b) Nach dem Sextus Empiricus advers. Mathematic. VII. §. 11. theilten die Cyrenaiker die Ethik in fünf Theile το ηθικον διαιρεσιν εις τε τον περι των ἁιρετων και φευκτων, και εις τον περι παθων, και ετι εις τον περι των πραξεων και ηδη τον περι των αιτιων, και τελευταιον εις τον περι των πισεων. Wir haben zu wenig Data, um über diese Eintheilung ein Urtheil fällen zu können.

12) Diogenes Laert. II. §. 86. δυο παθη ὑφιςαντο, πονον και ἡδονην· την μεν λειαν κινησιν, την ἡδονην· τον δε πονον, τραχειαν κινησιν. 90 μεσας τε καταςασεις ωνομαζον αηδονιαν και απονιαν. Die Erklärung von ἡδονη und πονος gab zuerst, wie es scheint, der zweite Aristipp, und sie beruhete auf einer Vergleichung, welche er zwischen dem Zustand des Gemüths und der Meeresfläche anstellte. Eusebius Praeparatio Evangel. XIV, c. 18. τρεις γαρ εφη καταςασεις ειναι περι την ἡμετεραν συγκρασιν· μιαν μεν, καθ' ἡν αλγεμεν, εοικυιαν τῳ κατα θαλασσαν χειμωνι· ἑτεραν δε, καθ' ἡν ἡδομεθα, τῳ λειῳ κυματι αφομοιεμενοι· ειναι γαρ λειαν κινησιν την ἡδονην,

κριῳ

II. Das Vergnügen und der Schmerz entspringt zwar vorzüglich aus dem Körper; allein es giebt doch auch einige angenehme und unangenehme Empfindungen, welche ihren Grund in der Seele haben. So gewähret der Wohlstand des Vaterlandes, so wie unser eigner Freude. Die Rückerinnerung an das genossene Vergnügen ist angenehm. Allein diese angenehme Empfindungen sind nicht zureichend zum Vergnügen; denn die Seele wird nur schwach von ihnen afficirt, und die Erinnerung derselben verschwindet nur zu bald [13]).

III. Daher behauptet das sinnliche Vergnügen einen Vorzug, vor dem geistigen, und der sinnliche Schmerz greift die Seele mehr an, als der geistige. Daher kommt es, daß man die Verbrechen mit Leibesstrafen ahndet [14]).

IV.

κρίω παραβαλλομενην ανεμω. την δε τριτην μεσην ειναι καταστασιν, καθ' ἡν ουτε αλγουμεν, ουτε ἡδομεθα, γαληνη παραπλησιαν ουσαν.

13) Diogen. II §. 89. ου πασας μεντοι τας ψυχικας ἡδονας και αλγηδονας επι σωματικαις ἡδοναις και αλγηδοσι γινεσθαι — αλλα μην ουδε κατα μνημην των αγαθων η προσδοκιαν ἡδονην Φασιν αποτελεισθαι — εκλυεται γαρ τω χρονω το της ψυχης κινημα.

14) Diogenes II. §. 90. πολυ μεν τοι των ψυχικων τας σωματικας ἡδονας αμεινους ειναι και τας οχλησεις χειρους τας σωματικας. ὁθεν και ταυταις κολαζεσθαι μαλλον τους ἁμαρτανοντας. Dieser Behauptung widerspricht das was Diogenes §. 87. anführt, μη διαΦερειν τε ἡδονην ἡδονης, μηδε ἡδειον τι ειναι welches aber gewiß nicht von Cyrenaikern behauptet werden konnte. Cicero Acad. Quaest. IV. c. 45.

Ari-

IV. Vergnügen ist der Zweck des Menschen, so wie jedes lebenden Wesens. Denn jedes lebendige Wesen strebet nach dem Angenehmen, und verabscheuet das Unangenehme. Die Natur hat den Trieb nach Vergnügen eingepflanzt, und er folgt demselben von Jugend auf, auch ehe die Vernunft den Entschluß dazu bestimmt. Und wenn der Mensch Vergnügen geniesset, so sind alle seine Wünsche befriediget [15]).

Der Mensch begehret das Vergnügen um sein selbst willen. Es ist also Zweck an sich. Der Inbegriff aller angenehmen auch der vergangenen und künftigen Vergnügungen, ist die Glückseligkeit. Auch diese ist ein Gegenstand des Wunsches, aber nicht um ihrer selbst, sondern um der einzelnen angenehmen Empfindungen willen, welche sie enthält [16]).

V. Die Verbindung und Zusammensetzung der angenehmen Empfindungen zu einem Ganzen, welches die Glückseligkeit ausmacht, ist äusserst

Aristippus quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur.

15) Diogenes II. 87. και την μεν (ἡδονην) ευδοκητην πασι ζωοις· τον δε (πονον) αποκρεςικον. 88. πιςις δ' ειναι τε τελος ειναι την ἡδονην, το απροαιρετως ἡμας εκ παιδων οικειους-θαι προς αυτην, και τυχοντας αυτης μηδεν επιζητειν· μηδεν δε ὑτω φευγειν ὡς την εναντιαν αυτη αλγηδονα.

16) Diogenes Laert. §. 87. 88. τελος ειναι την κατα μερος ἡδονην· ευδαιμονιαν δε το εκ των μερικων ἡδονων συςημα, αἱς συναριθμενται και αἱ παρωχηκυιαι και αἱ μελλεσαι ειναι δε την μερικην ἡδονην δι' αυτην αἱρετην, την δ' ευδαιμονιαν, ε δι' αυτην, αλλα δια τας κατα μερος ἡδονας.

serst schwer, weil die Ursachen der Empfindungen oft entgegengesetzte Folgen haben [17].)

V. Daher ist die Klugheit, so wie die Tugend überhaupt nothwendig; und sie ist zwar ein Gut, das aber keinen Werth an sich hat, sondern um der Folgen willen begehrungswerth ist [18]).

VII. Der Weise ist kein Sclav seiner Leidenschaften, nicht dem Neide noch Aberglauben unterworfen. Denn das alles beruhet auf bloßem Wahne. Aber Furcht und Schmerz können ihn treffen; denn das sind Wirkungen der Natur [19]).

VIII. Der Weise ist nicht immer im Besitz des Vergnügens, noch der Unweise immer von unangenehmen Gefühlen verfolgt. Aber im Durchschnitte ist das doch wahr, daß der Weise mehr Vergnügen, der Thor mehr Misvergnügen hat, und jenen kann eine einzige angenehme Empfindung wieder in den Besitz der Glückseligkeit setzen. Denn er setzt diese nicht sowohl in die Summe aller angenehmen Empfindungen, sondern in jedem einzelnen Moment des Lebens, den er angenehm zubringt. Ueberhaupt kann kein Uebel unglücklich machen, wenn es nicht ganz unerwartet und unvermuthet den Menschen überfällt [20]).

IX.

17) Diogenes Laert. II. § 90.

18) Diogenes Laert. II. §. 91. την Φρονησιν αγαθον μεν ειναι λεγεσιν, ε δι' ἑαυτην δε αἱρετην, αλλα δια τα εξ αυτης περιγενομενα.

19) Diogenes Laert. II. §. 91. τον σοφον μητε Φθονησειν μητε ερασθησεσθαι η δεισιδαιμονησειν. γινεσθαι γαρ ταυτα παρα κενην δοξαν· λυπησεσθαι μεντοι και Φοβησεσθαι· Φυσικως γαρ γινεσθαι.

20. Diog. Laert. II. §. 91. μητε τον σοφον παντα ἡδεως ζην, μητε παντα Φαυλον επιπονως, αλλα κατα

IX. Der Mensch erkennet nichts als seine Empfindungen; und der einzige Maaßstab, nach welchem er über Gegenstände urtheilen kann, ist sein inneres Gefühl. Denn die Cyrenaiker interessirte bloß die Beziehung der Dinge auf den Zustand des Menschen, ob sie ihn angenehm oder unangenehm afficiren. Und dann haben sie ganz recht, wenn sie das Gefühl zum Kriterium der Wahrheit machten, da sie blos subjektive Wahrheit anerkennen [21]).

X. Es ist diesen Grundsätzen angemessen, wenn sie an keiner Wissenschaft Interesse nahmen, und von den drei Haupttheilen der Philosophie die Physik und Dialektik verwarfen, weil sie in denselben keine Beziehung auf das höchste Gut entdeckten. Jedoch ist es wahrscheinlich, daß nicht alle hierin übereindachten, und den Nutzen der Physiologie und Dialektik, selbst blos in Rücksicht auf ihren Begriff vom höchsten Gute, bald mehr bald weniger gelten liessen, da sie von einem so unsichern und willkührlichen Maaßstabe als die Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit einer Wissenschaft zum angenehmen Leben ist, ausgiengen, wobei noch dazu so viel auf Neigung oder Abneigung zum

κατα το πληϛον. αρκει δε καν κατα μιαν τις προσπιπτουσαν ἡδεως επαναγῃ. Cicero Tuscul. Quaestion. III. c. 13. Cyrenaici non omni modo aegritudinem effici censent, sed insperato nec opinato malo.

21) Diogenes Laert. II. §. 92. τα παθη καταληπτα. Cicero Acad. Quaest. IV. c. 46. aliud (iudicium) Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intimas nihil putant iudicii. c. 7. Quid de tactu et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris et voluptatis, in quo Cyrenaici solo putant veri esse iudicium, quia sentiatur. c. 24.

zum wissenschaftlichen Studium ankommt. So konnten also einige sagen, Physiologie und Dialektik sey unnütz, weil jeder, der sich richtige Begriffe von dem Guten und Bösen gebildet habe, ohne Beihülfe jener Wissenschaften sich vom Aberglauben und der Furcht vor dem Tode befreien und sich richtig ausdrücken könne. Andere hielten zwar die Logik für nützlich, verwarfen aber die Physiologie, weil ausser den Empfindungen nichts erkennbar sey [22]. Hierzu kommt noch, daß in dem Zeitraume von Aristipp bis auf die letzten Cyrenaiker manche Veränderung aus jenen Wissenschaften vorgieng, welche auf das Urtheil von dem Werthe und Nutzen derselben Einfluß haben konnte.

Darin stimmten die **Cyrenaiker** mit dem **Epikur** überein, daß sie das **höchste Gut** in dem **Vergnügen** und das **höchste Uebel** in dem **Schmerz** setzten, und den Genuß für den einzigen Zweck des Menschen erkannten. Allein in dem Begriff des Vergnügens entfernten sie sich von dem Epikur.

Die **Cyrenaiker** verstanden unter dem Vergnügen denjenigen **angenehmen Zustand des Gemüths**, welcher durch **Afficirung** entsteht; **Epikur** den **Zustand des Gemüths**, wo es weder angenehm noch unangenehm bewegt wird, sondern sich in

22) Diogenes Laert. II. §. 91. *αφιςαντο δε και των Φυσικων, δια την εμφαινομενην ακαταληψιαν· των δε λογικων, δια την ευχρηςιαν, ἥπτοντο. Μελεαγρος δε εν τω δευτερω περι δοξων, και Κλειτομαχος εν τω πρωτω περι αιρεσεων Φασιν αυτας αχρηςα ἡγεισθαι το τε Φυσικον μερος και το διαλεκτικον· δυνασθαι γαρ και ευ λεγειν και δεισιδαιμονιας εκτος ειναι, και τον περι τε θανατε Φοβον εκΦευγειν, τον περι αγαθων και κακων λογον εκμεμαθηκοτα.* Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII. §. 11. 15.

in einer gewissen behaglichen Ruhe befindet. Die Cyrenaiker achteten mehr auf die einzelnen angenehmen Empfindungen, Epikur auf den Zustand des Empfindens, auf die Stimmung des Gemüths, welche das Resultat aller einzelnen Gemüthsbewegungen ist. Die Griechen nennten jenes das Vergnügen der Empfindung (ἡδονη εν κινησει), dieses das Vergnügen der Ruhe (ἡδονη καταςηματικη) [23]). Die Cyrenaiker behaupteten nehmlich, die Abwesenheit des Schmerzes sey so wenig Vergnügen, als die Abwesenheit des Vergnügens deswegen ein Zustand der Lust sey; der Zustand, wo man weder Lust noch Unlust empfindet, sey nicht von dem Zustande des Schlafs verschieden [24]).

Es ist begreiflich, wie Aristipp und seine Nachfolger auf dieses System kam. Er legte sich die Frage vor: welches ist das Erwünschte für den Menschen? welches ist das Letzte (τελος) worauf alle seine Wünsche gehen? Die natürliche Antwort darauf ist Wohlseyn, wenn

23) Cicero Acad. Quaest. IV. c. 42. post Epicurus, cuius est disciplina nunc notior, neque tamen cum Cyrenaicis de ipsa voluptate consentiens. Diogenes Laert. II. §. 87. ἡδονην μεν τοι την τȣ σωματος, ἡν και τελος ειναι, καθα Φησι και Παναιτιος εν τω περι αἱρεσεων, ȣ την καταστηματικην ἡδονην, την επ' αναιρεσει αλγηδονων και οιον ανοχλησιαν, ἡν ὁ Επικȣρος αποδεχεται, τελος ειναι Φασι. Eusebius Praeparat. Evang. XIV. c. 18.

24) Diogenes Laert. II. § 89. ἡδε τȣ αλγȣντος ὑπεξαιρεσις δοκει αυτοις μη ειναι ἡδονη, ȣδε ἡ αηδονια αλγηδων· εν κινησει γαρ ειναι αμφοτερα, μη ȣσης της απονιας η της αηδονιας κινησεως· επει ἡ απονια οιονει καθευδοντος εςι καταςασις.

wenn man alles, was sich Menschen wünschen, in einem Ausdruck zusammenfassen will. Aber Jeder legt mehr oder weniger in diesen Ausdruck hinein, und bestimmt die Art des Wohlseyns, welche seiner Empfindungsart entspricht. Menschen von lebhaftem Temperamente leben und fühlen nur für den Augenblick; jedes Moment ihres Lebens sich in einem angenehmen Zustande zu befinden, ist ihr ganzer Wunsch. Die Vergangenheit und Zukunft ist ihnen fremde. Von dieser Gemüthsart waren die Cyrenaiker, und daher setzten sie ihre ganze Glückseligkeit nicht in dem angenehmen Zustande der Seele, sondern in dem sinnlichen Genuß jedes Augenblicks, in der successiven Reihe angenehmer Empfindungen.

Die Glückseligkeit, worin man sie auch setzen mag, für die Bestimmung des Menschen zu nehmen, diese Verwechselung ist um so eher möglich, wenn das Sittengesetz noch nicht deutlich entwickelt ist. Dieses hat keine Neigung auf seiner Seite, sondern fodert vielmehr strengen Gehorsam oft gegen die Neigung. Diese ziehet die Vernunft nur zu bald in ihr Interesse, daß sie einseitig ein Gesetz aufstellt, welches der sinnlichen Natur des Menschen schmeichelt, aber mit der vernünftigen streitet. Der Widerspruch wird nicht sogleich geahndet, oft erst nach mehreren Prüfungen, oder nachdem die Folgerungen, welche in den Grundsätzen liegen, mit strenger Consequenz entwickelt worden, in das gehörige Licht gesetzt. Dieses war auch hier der Fall.

Da in der menschlichen Natur der Trieb zur Glückseligkeit gegründet ist, so scheint es ganz vernunftmässig, sich dieselbe zum Zweck zu machen, und die Mittel dazu in ein System zu bringen. Auch würde sich nichts dagegen sagen lassen, wenn sie nicht durch eine Täuschung zum einzigen und letzten Zweck erhoben würde. Dieses that aber Aristipp und seine Nachfolger. Natürlich mußte nun die Tugend in den zweiten Rang zurücktreten, und dasjenige, was einen absoluten

Werth hat, wurde zu einem Mittel zur Befriedigung der Sinnlichkeit herabgewürdiget. Die Tugend hat nur einen Werth, weil sie Vergnügen bewirkt [25]).

Ungeachtet diese Unterordnung dre Tugend, so viel als Zernichtung derselben ist, so diente sie doch dazu, diesem System den Schein der Vernunftmässigkeit zu geben und zu erhalten. Aber dieses Verhältniß ist unnatürlich, und diese Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit ohne allen Grund. Es ist nicht erwiesen, daß die Tugend Glückseligkeit zur unmittelbaren Folge hat, oder daß es keine andere tauglichen Mittel zum Vergnügen giebt. Einige Nachfolger des Aristipp glaubten daher der Tugend ganz uud gar entbehren zu können, sie lehrten eine völlige Ungebundenheit von allen Gesetzen der Vernunft, und stellten daher den Eudämonismus in seiner wahren Gestalt consequent auf. Daher entsprang die Nebensecte der Hegesiaker und Theodoriker. Aber nun klärte sich auch der Widerspruch gegen die Vernunft, welcher in dem eudämonistischen System liegt, heller auf, und nöthigte den Annicerls, wieder einzulenken, und dem Cyrenaischen System die Gestalt zu geben, in welcher es der Stifter aufgestellt hatte, in welcher der Tugend doch wenigstens noch eine Stelle hinter der Glückseligkeit übrig gelassen war [26]).

Da

25) Cicero Officior. III. c. 33. Atque ab Aristippo Cyrenaici, atque Annicerii omne bonum in voluptate posuerunt, virtutemque censuerunt ob eam rem esse laudandam, quod efficiens esset voluptatis.

26) Strabo l. XVII. S. 857. ed. Casaub. Paris 1620. *και Αννικεϱις, ὁ δοκων επανοϱθωσαι την Κυϱηναϊκην αἱϱεσιν και παϱαγειν αντ᾽ αυτης την Αννικεϱιαν.*

Da nach diesem bloß eudämonistischen Systeme nur der Genuß der Gegenwart einigen Werth für den Menschen hat, und alles Interesse für ein künftiges Wesen aufgehoben, jede Aussicht auf das Uebersinnliche abgeschnitten ist, so ist es ganz eine natürliche Folge, daß der Glaube an Gott und Unsterblichkeit verschwinden mußte. Daher trat Theodor als öffentlicher Bestreiter des Glaubens an Gott auf.

Ein System, welches so sehr die Vernunft beschränkt, kann nie allgemeinen Eingang finden. Aber das Schlimmste war, daß es nicht einmal in sich selbst Bestand und Festigkeit hatte. Es kann keinem scharfsinnigen Forscher entgehen, daß die Natur den Menschen sehr schlecht bedacht habe, wenn sein einziger Zweck blos Vergnügen, sinnlicher Genuß der Gegenwart ist, weil es unmöglich ist, ununterbrochen Vergnügen zu geniessen, und alle Unlust zu vermeiden. Diese Bemerkungen waren es, welche den Hegesias verleiteten, das menschliche Leben zu verwünschen.

Dieses sind die Hauptveränderungen, welche mit dem Cyrenaischen eudämonistischen System vorgingen. Da aber jeder von diesen drei Männern eine besondere Sekte stifteten, so wollen wir noch die Behauptungen jedes zusammenstellen, so viel dieses bei der Beschaffenheit der Materialien oder vielmehr Compilationen des Diogenes geschehen kann. Wir fangen mit dem Theodor an, weil er der Zeit nach vor dem Hegesias und Anniceris vorausgehet.

Theodorus.

Das erste, wodurch sich Theodorus auszeichnete, ist die scharfsinnige Entwickelung der Gründe gegen die Erkenntniß, welche wir ihm nach

nach wahrscheinlichen Gründen beigelegt haben. Theodor gehet von dem Satze aus, daß wir von unsern Empfindungen ein Bewußtseyn haben, daß wir aber daraus nicht auf die Beschaffenheit der Objekte schliessen können, welche die Empfindungen bewirkt haben. Daß wir etwas Weisses oder Süsses empfinden, können wir wohl behaupten, und es ist für uns unwiderlegliche Wahrheit und Gewißheit. Aber es wäre Anmassung zu behaupten, daß auch dasjenige, was diese Empfindungen bewirkt hat, weiß oder süß sey, weil es möglich ist, daß ein Objekt, welches nichts von diesen Eigenschaften an sich hat, diese Empfindungen hervorbringen kann [27]). Denn in manchen Augenkrankheiten erscheint alles bleich, gelb oder roth; und wer das Auge drückt, siehet, wie mancher Wahnsinnige, alles doppelt. So wie es nun Wahrheit ist, daß diese Menschen wirklich so afficirt werden, daß ihnen die Gegenstände auf die Art erscheinen, aber dennoch für falsch allgemein anerkannt wird, daß die Objekte, welche auf sie wirken, wirklich von der Beschaffenheit sind; so haben wir auch guten Grund anzunehmen, daß wir ausser unsern Empfindungen nichts erkennen können [28]).

Wir

27) Sextus Empiricus VII. advers. Mathem. §. 191. Φασιν ουν ὁι Κυρηναϊκοι κριτηρια ειναι τα παθη και μονα καταλαμβανεσθαι και αδιαψευστα τυγχανειν· των δε πεποιηκοτων τα παθη μηδεν ειναι καταληπτον, μηδε αδιαψευστον. ὁτι μεν γαρ λευκαινομεθα, Φασι, και γλυκαζομεθα, δυνατον λεγειν αδιαψευστως και αληθως και βεβαιως ανεξελεγκτως. ὁτι δε το εμποιητικον του παθους λευκον εστιν η γλυκυ εστιν, ουχ ὁιον τ' αποφαινεσθαι. εικος γαρ εστι και ὑπο μη λευκου τινα λευκαντικως διατεθηναι, και ὑπο μη γλυκεως, γλυκανθηναι.

28) Sextus Empiric. VII. §. 192. 193.

Wir stellen also entweder unsere eigenen Veränderungen vor, oder auch dasjenige, was sie hervorbringt. Im ersten Falle ist alles, was wir uns vorstellen, wahr und erkennbar: im zweiten alles falsch und unerkennbar. Denn, wenn wir afficirt werden, so wird wohl die Veränderung, die dann vorgehet, aber weiter nichts zum Bewußtseyn gebracht. Das Aeussere, was die Veränderung hervorbringt, kann zwar Etwas seyn, aber es wird nicht von uns vorgestellt. Wir stellen also bloß unsere eigenen Veränderungen vor [29]). Unsere eignen Empfindungen erkennen wir; von äussern Objekten wissen wir nichts; in Ansehung jener irren wir nie; in Ansehung dieser schwanken wir in beständiger Ungewißheit hin und her. Denn die Seele ist zu unmächtig, die äussern Objekte zu erkennen, und bei Verschiedenheit der Lagen und Verhältnisse, der Entfernungen, der Bewegungen und Veränderungen und noch weit mehrerer andern Modificationen das objectiv Wahre auszumitteln [30]).

29. Sextus Empiric. VII. §. 193. 194. ὁθεν ητοι τα παθη φαινομενα θετεον, η τα ποιητικα των παθων. και ει μεν τα παθη φαμεν ειναι φαινομενα, παντα τα φαινομενα λεκτεον αληθη και καταληπτα· ει δε τα ποιητικα των παθων προσαγορευομεν φαινομενα, παντα εςι τα φαινομενα ψευδη και παντα ακαταληπτα. το γαρ περι ἡμας συμβαινον παθος ἑαυτε πλεον εδεν ἡμιν ενδεικνυται. ενθεν και ει χρη τ' αληθη λεγειν, μονον το παθος ἡμιν εςι φαινομενον· το δ' εκτος και τε παθες ποιητικον ταχα μεν εςιν ον, ε φαινομενον δε ἡμιν.

30) Sextus Empiricus VII. §. 195. και ταυτη περι μεν τα παθη ταγε οικεια παντες εσμεν απλανεις· περι δε το εκτος ὑποκειμενον παντες πλανωμεθα

Es giebt daher kein **allgemeines Kriterium der Wahrheit**, obgleich **allgemeine Ausdrücke für die Urtheile**. Alle Menschen nennen etwas **weiß und süß**. Man würde sich aber irren, wenn man

θαι· κἀκεινα μεν εςι καταληπτα, τουτο δε ακαταληπτον, της ψυχης πανυ ασθενους καθεςωσης προς διαγνωσιν αυτου, παρα τους τοπους, παρα τα διαςηματα, παρα τας κινησεις, παρα τας μεταβολας, παρα αλλας παμπληθεις αιτιας. Man siehet hier die ersten Spuren von den Pyrrhonischen Zweifelsgründen, die einen leicht auf den Gedanken bringen könnten, als wenn Sextus das Raisonnement mit den Pyrrhonischen Sätzen ausgeschmückt habe. Allein, da Plutarch im Grunde eben das von den Cyrenaikern sagt, so **erhält die Vermuthung**, daß diese Gründe gegen die Erkenntniß, mit den Pyrrhonischen aus einer gemeinschaftlichen Quelle abstammen, ein neues Gewicht. Wir setzen die Stelle des **Plutarchus** her. adverſ. Coloten. S. 1120. γλυκαινεσθαι γαρ λεγουσι και πικραινεσθαι και φωτιζεσθαι και σκοτιζεσθαι, των παθων τουτων ἑκαςου την ενεργειαν οικειαν εν αὑτῳ και απεριςπαςον εχοντος· ει δε γλυκυ το μελι, και πικρος ὁ θαλλος, και ψυχρα ἡ χαλαζα, και θερμος ὁ ακρατος, και σκοτεινος ὁ της νυκτος αηρ, ὑπο πολλων ἀντιμαρτυρεισθαι, και θηριων και πραγματων και ανθρωπων, των μεν δυσχεραινοντων, των δε προσιεμενων την θαλλιαν· και αποκαομενων ὑπο της χαλαζης, και καταψυχομενων ὑπο οινου, και των ἡλιων αμβλυωττοντων, και νυκτωρ βλεποντων· ὁθεν εμμενουσα τοις παθεσιν ἡ δοξα διατηρει το αναμαρτητον, εκβαινουσα δε και πολυπραγμονουσα τῳ κρινειν και αποφαινεσθαι περι των εκτος, αὑτην τε πολλακις ταρασσει, και μαχεται προς ἑτερους απο των αυτων εναντια παθη και διαφορας φαντασιας λαμβανοντας.

man glaubte, daß es etwas Weisses und Süsses für alle Menschen gebe. Denn jeder ist sich nur seiner eignen Empfindung bewußt. Da nun keiner des andern Empfindung hat, so weiß auch keiner von dem andern, ob er von einem Objekte auf dieselbe Weise afficirt werde. Da also keine Empfindung *objektiv allgemein* ist, so ist es um so mehr Uebereilung, zu sagen: *was mir so erscheint, das erscheint auch einem andern so,* da schon aus den Abweichungen der Empfindungen, welche durch krankhafte Beschaffenheiten in den Organen entstehen, höchst wahrscheinlich wird, daß auch natürliche Verschiedenheiten in dem Bau derselben Einfluß auf die Beschaffenheit der Empfindungen haben [31]).

Die Empfindungen sind daher nicht nur der *letzte Bestimmungsgrund der Wahrheit* unserer Vorstellungen, sondern auch unserer Handlungen. Denn was *angenehm ist, ist auch gut,* und das *Unangenehme, böse.* Die Folge von jenem ist *Lust,* von diesem *Unlust.* Die Klarheit der Empfindungen und ihre Angemessenheit zu unserm Zustande ist das

31) Sextus Empiric. VII. §. 195-198. ενθεν ουδε κριτηριον φασιν ειναι κοινον ανθρωπων· ονοματα δε κοινα τιθεσθαι τοις κριμασι. λευκον μεν γαρ τι και γλυκυ καλουσι κοινως παντες, κοινον δε τι λευκον η γλυκυ ουκ εχουσιν· ἑκαστος γαρ του ιδιου παθους αντιλαμβανεται. το δε ει τουτο το παθος απο λευκου εγγινεται αυτω και τω πελας, ουτ' αυτος δυναται λεγειν, μη αναδεχομενος το του πελας παθος, ουτε ὁ πελας, μη αναδεχομενος το εκεινου. μηδενος δε κοινου παθους περι ἡμας γινομενου, προπετες εστι το λεγειν, ὁτι το εμοι τοιον φαινομενον, τοιον και τω παρεστωτι φαινεται.

Princip, nach welchem man sich in dem ganzen Leben richtet [32]).

II. Theodor behauptete eine Art von Indifferenz, welche eine Folge der Pyrrhonischen Zweifel war [33]). Wenn man mit diesem Factum, welches durch Gründe der Wahrscheinlichkeit und historische Zeugnisse begründet ist, die Sätze vergleicht, welche Diogenes von Laerte als Behauptungen der Theodorischen Sekte anführt, so findet man sich in einiger Verlegenheit, wie man sich aus dem Labyrinthe herausfinden soll. Denn es sind lauter Sätze, die sich widersprechen. Denn so behaupten sie z. B. Klugheit und Gerechtigkeit sey gut, Unklugheit und Ungerechtigkeit böse; Lust und Unlust weder böse noch gut, sondern gleichgül-

tig

32) Sextus Empiric. VII. §. 199. 200. των γαρ παθων τα μεν εςιν ἡδεα τα δε αλγεινα, τα δε μεταξυ. και τα μεν αλγεινα, κακα Φασιν ειναι, ὡν τελος αλγηδων· τα δε ἡδεα, αγαθα, ὡν τελος εςιν αδιαψευςον, ἡδονη· τα δε μεταξυ, ȣτε αγαθα ȣτε κακα, ὡν τελος, το ȣτε αγαθον, ȣτε κακον. ὁπερ παθος εςι μεταξυ ἡδονης και αλγηδονος. παντων ȣν των οντων τα παθη κριτηρια εςι και τελη. ζωμεν δε, Φασιν, ἑπομενοι τȣτοις, εναργεια τε και ευδοκησει προςεχοντες; εναργεια μεν κατα τα αλλα παθη· ευδοκησει δε, κατα την ἡδονην.

33) Suidas voce Θεοδωρος und Σωκρατης. Θεωδωρος, ὁ επικλην Αθεος, ὁς ηκροασατο Ζηνωνος τȣ Κιτιεως· διηκȣσε δε και Βρυσωνος και Πυρρωνος τȣ Εφεκτικȣ και αδιαφοριαν δοξαζων και παραδιδȣς, αἱρεσιν ιδιαν ἑυρε, ἡτις Θεοδωρειος εκληθη. Nach dem Diogenes II. §. 97. war keine Abweichung zwischen den Behauptungen der Theodorier und des Theodorus.

tig 34). Mit der ersten Behauptung streitet aber die folgende: der Weise würde zur schicklichen Zeit d. h. wenn es ihm Vortheil bringe, stehlen, Tempel berauben, ehebrechen, öffentlich der Liebe pflegen. Denn alles das sey, wenn man die *Meinung* wegnehme, *nicht schändlich* 35); mit der zweiten aber der Satz: der Erfolg der Klugheit ist *Vergnügen*, der Unklugheit *Mißvergnügen* 36). Denn wenn die Gerechtigkeit ein Gut ist, wie könnte das, was sie bewirkt, gleichgültig seyn? Und wie soll man endlich mit dem allen dasjenige reimen, was Phavorinus beim Stobäus vom Theodor anführt: Ein Weiser hat keine hinreichende Ursache, sein Leben zu verkürzen, denn dieses thut man nur wegen der Unfälle des Lebens. *Wer aber überzeugt ist, daß nichts gut ist, als Rechtschaffenheit, und nichts böse, als das Schändliche, kann nicht auf diese Weise handeln* 37).

Hat

34) Diogenes Laert. II, §. 98. τελος δ' ὑπελαμβανε χαραν και λυπην, την μεν επι φρονησει, την δε επι αφροσυνη· αγαθα δε, φρονησιν και δικαιοσυνην· κακα δε τας εναντιας ἑξεις· μεσα δε, ἡδονην και πονον.

35) Diogenes Laertius II. §. 99. κλεψειν τε και μοιχευσειν και ἱεροσολησειν εν καιρῳ. μηδεν γαρ ειναι τουτων αισχρον φυσει, της επ' αυτοις δοξης αιρομενης, ἡ συγκειται ἑνεκα της των αφρονων συνοχης.

36) Man vergleiche die Note 34.

37) Stobaeus Sermon. CXVIII. Θεοδωρος μεν γαρ ὁ Κυθηραιος ουδεμιαν ἱκανην προφασιν εφασκεν ειναι τῳ σοφῳ προς την του βιου καταλυσιν, και το, τε

(γε)

Hat hier Diogenes die Behauptungen mehrerer Anhänger unter einander gemengt? Oder hat er mehrere Theodore mit einander verwechselt, so wie es dem Suidas ging, da er berichtet, Theodor der Atheiste, habe den Sokrates gehört, wo er ihn wahrscheinlich mit dem Mathematiker gleiches Namens verwechselt hat [38]). Oder ist sein Text verdorben? Oder ist endlich dem Theodorus das Unglück begegnet, daß seine Behauptungen mißverstanden und verdrehet worden, und wollte er das vielleicht andeuten, wenn er sagte: er gebe seine Lehren mit der rechten Hand, und seine Zuhörer empfingen sie mit der linken? [39]) Diese Fragen scheinen nicht sehr leicht zu beantworten, da unsere Notizen von diesem Manne so sehr fragmentarisch sind. Da indessen das Ansehen des Phavorinus nicht von so großem Ansehen ist, und die Sätze, welche Diogenes anführt, sowohl unter sich, als mit dem, was wir sonst vom Theodor wissen, übereinstimmen, wenn man sie recht erklärt, so hoffen wir alle Schwierigkeiten durch Hülfe der Exegese zu heben.

Theo-

(γε) ακολουθον ουτως εωρα. το γαρ καταφρονουντα των ανθρωπειων συμπτωματων, υπ' αυτων εκ του βιου γιγνεσθαι, πως ουκ υπεναντιον τω μονον μεν το καλον αγαθον, μονον δε αισχρον το κακον ειρηκοτι. Das Κυθηραιος könnte fast auf die Vermuthung führen, daß hier von einem andern Theodor die Rede ist, wenn es nicht einem Schreibfehler zu ähnlich sähe. Aber es ist einleuchtend, daß hier keine eigene Behauptung des Theodorus, sondern nur ein Urtheil über einen andern, der das letzte behauptet hatte, vorkommt.

38. Suidas voce Σωκρατης.

39) Plutarchus de animi tranquillitate S. 467. Θεοδωρος μεν γαρ ὁ κληθεις αθεος ελεγε, τη δεξια τους λογους ορεγοντος αυτου, τη αριστερα δεχεσθαι τους ακροωμενους.

Theodor behauptete also mit den übrigen Cyrenaikern: das Vergnügen (χαρα) sey das letzte Ziel des Menschen, so wie Misvergnügen (λυπη) das größte Uebel. Er unterschied aber, wie es scheint, davon die angenehme und unangenehme Empfindung (ἡδονη, πονος) vielleicht so, daß er unter Vergnügen und Misvergnügen den fortdauernden Zustand der Lust und Unlust, unter den letzten aber nur einzelne Empfindungen verstand. Da es ungewiß ist, ob nicht eine einzelne angenehme Empfindung unangenehme Folgen haben, und Unlust zuletzt in Lust ausgehen werde, so konnte er sagen, daß Lust und Unlust Mitteldinge, d. i. weder gut noch böse wären.

Mit der Behauptung, daß das Vergnügen das einzige Gut, und Misvergnügen das einzige Uebel sey, hängt der Satz, daß moralische Vorschriften und Unterschiede der Handlungen keinen Grund in der menschlichen Natur haben, so genau zusammen, daß man sie dem Theodor auch ohne weitere historische Zeugnisse beilegen könnte. Nun aber führt Suidas ausdrücklich an, daß er Indifferentismus behauptet habe, ohne zu bestimmen, worin oder in wie ferne. Wenn man diese Aussage mit den oben angeführten Sätzen aus Diogenes vergleicht, so wird man kaum anstehen können, es von dem moralischen Indifferentismus zu verstehen, welches so viel ist, als gänzliche Leugnung der moralischen Gesetzgebung. Nun lassen sich auch noch die übrigen Widersprüche vereinigen.

Der Unterschied zwischen gerechten und ungerechten, erlaubten und unerlaubten Handlungen beruhet nur auf Meinungen oder positiven Anordnungen, welche den Zweck haben, unkluge Menschen im Zaume zu halten. Der Staat hat nehmlich zur allgemeinen Sicherheit gewisse Handlungen verboten, und Strafe auf ihre Begehung gesetzt. Die Klugheit erfodert, diese positiven Gesetze, der unangenehmen Folgen wegen zu beobachten und sich als einen äusserlich rechtlichen Mann zu betragen. Diese Gerechtig-

keit

keit oder die Beobachtung der positiven Gesetze ist eine Art der Klugheit, weil man durch sie unangenehme Folgen vermeidet, und in so weit ein Gut [40]). Der kluge Mann hält sich doch nur so lange an diese Gesetze gebunden, als er nicht sicher vor den Strafen ist: er kann sich aber in solchen Lagen befinden, wo er sie ohne Gefahr übertreten kann.

Mit diesen unmoralischen Sätzen stimmt denn auch das folgende zusammen. Freundschaft ist ein Unding. Denn sie kann weder unter klugen noch unklugen Menschen bestehen. Die letzten wissen keinen Gebrauch von derselben zu machen, der Nichtgebrauch hebt aber die Sache selbst auf. Die Klugen können aber der Freundschaft entbehren. — Der angesehene Mann handelt vernünftig, wenn er für das Vaterland sein Leben nicht hingiebt; denn warum sollte er zum Besten der Thoren seinen Verstand verleugnen? Sein Vaterland ist die Welt [41]). Schöne Knaben und Weiber haben keine andere Bestimmung als die Befriedigung der sinnlichen Lust eines Andern, und es ist erlaubt, sie zu dieser Absicht zu gebrauchen [42]).

III. Theodorus und seine Schüler Evhemerus und Bion Boristhenites sind bekannt als Got-

40) Einen ähnlichen Gedanken führt Diog. Laert. II. §. 93. als allgemeine Behauptung der Cyrenaiker an, was er aber wohl nicht ist, ob er gleich in den Grundsätzen liegt. μηδεν δε ειναι φυσει δικαιον η καλον η αισχρον, αλλα νομω και εθει. ὁ μεν τοι σπȣδαιος ȣδεν τȣτων πραξει δια τας επικειμενας ζημιας και δοξας.

41) Diog. Laert. II. §. 98.

42) Diogenes Laert. II. §. 99. 100. Aehnliche laxe Grundsätze hatte Bion. Diogenes IV. §. 49.

Gottesleugner [43]). Ungeachtet sie hauptsächlich wohl nur die Volksgötter bestritten, und zeigten, daß sie nichts als Menschen gewesen, welche die abergläubische Verehrung gegen das Alterthum vergötterte, so ist doch nach andern Grundsätzen kaum zu erwarten, daß sie, bei denen der Sinn für Moralität durch Vernünfteleien so ganz unterdrückt worden war, noch einiges Interesse für reinere Religionsideen behalten hätten. Denn was für ein Interesse das Daseyn einer Gottheit zu glauben, läßt sich bei Menschen nur vermuthen, die keinen andern Zweck des Lebens kennen, als bloß den angenehmen Genuß der Gegenwart, und die, erfüllt von Egoismus, jeden edlem Zug des Menschen zu vertilgen suchten. Ungeachtet daher in Ermangelung der Schriften dieser Männer (denn nur einige Fragmente vom Evhemerus haben sich erhalten) und bei der Unzuverlässigkeit der Urtheile der Alten die Sache nicht mit historischer Gewißheit entschieden werden kann, so sind doch die wahrscheinlichen Gründe für den Atheismus dieser Männer überwiegend. Denn **erstlich** stimmen die meisten historischen Zeugnisse der ältesten Schriftsteller dahin, daß sie den Glauben an eine Gottheit überhaupt bestritten haben [44]). **Zweitens** die Kirchenväter sind es haupt-säch-

43) Diogenes Laert. II. §. 97. Plutarch. de phys. decret. Philosoph. I. c. 7. Cicero de Nat. Deor. 1. c. 1. 42. Sextus advers. Physic. IX. §. 51.

44) Diogenes Laert. II. §. 97. ην δε ὁ Θεοδωρος πανταπασιν αναιρων τας περι θεων δοξας. και αυτȣ περιετυχομεν βιβλιῳ επιγραφομενῳ περι θεων ȣκ ευκαταφρονητῳ, εξ ȣ φαιν Επικȣρον τα πλειςα λαβοντα ειπειν. Die Hauptstelle ist aber Plutarchus adversus Stoicos. Tom. II. S. 1075, woraus man siehet, daß Theodor zum wenigsten darum das Daseyn einer Gottheit leugnete, weil er

sächlich, welche von ihnen günstiger urtheilen, und behaupten, daß ihre Angriffe nur gegen die Volksgötter gerichtet waren. Allein die Quelle und die Tendenz dieser gelindern Beurtheilung ist zu sichtbar, als daß man darauf sehr fussen könnte. Es ist nicht sowohl Gutmüthigkeit, die ihrem Herzen Ehre macht, wie ein neuerer Schriftsteller urtheilte, als Partheylichkeit und Einseitigkeit, was sie zu diesem Urtheil verleitete [45]). Wir halten uns übrigens nicht dabei auf, da die Gründe, womit sie den religiösen Glauben bestritten, die des Theodorus und die historischen des Evhemerus ausgenommen, nicht bekannt sind.

Hegesias.

Man siehet in den wenigen Bruchstücken von Hegesias Behauptungen, bald Uebereinstimmung mit Theodorus Grundsätzen, bald die Spuren des eignen Denkens. Daß der einzige Zweck des Menschen das Vergnügen sey, nahm er mit den übrigen Cyrenaikern an, und folgerte daraus richtig, daß die einzige Triebfeder aller Handlungen Eigen-

er sich unter Gott, ein ewiges, unvergängliches Wesen dachte, dieses aber für unmöglich hielt; οι γ' ϰν αϑεοι προσαγορευϑεντες ϰτοι Θεοδωροι και Διαγοραι και Ἱππωνες ϰκ ετολμησαν ειπειν το ϑειον, ότι φϑαρτον εςιν· αλλ' ϰκ επιςευσαν, ὡς εςι τι αφϑαρτον· τα μεν αφϑαρτα την ὑπαρξιν μη απολειποντες, τα ϑεϰ δε την ὑποληψιν φυλαττοντες.

45) Clemens Alexandrin. Protreptico. conferat. Petr. Petit Miscellan. Observ. I. c. 2. Nicht so günstig urtheilen Minucius Felix Octav. c. 8. Lactantius I, c. 12. und mehrern.

Eigennutz ist; daß Wohlwollen, Freundschaft und Wohlthätigkeit keinen Werth an sich haben, und nur erst für den etwas werden, der Vortheile davon hat [46]). Auch gehört ohne Zweifel die Behauptung hieher, daß nichts von Natur angenehm oder unangenehm sey. Denn dies ist nur eine Beschaffenheit der Empfindungen, welche nicht auf natürliche Eigenschaften der Dinge, sondern meistentheils auf Seltenheit, Bekanntschaft oder Unbekanntschaft, auf Eckel und Ueberdruß beruhen. Denn die Sinne geben nichts Zuverlässiges von den Dingen zu erkennen, und Wahrscheinlichkeit ist die einzige Richtschnur, nach der man handeln kann [47]). Auch trägt Armuth oder Reichthum, Sclaverei oder Freiheit, Unadel oder Adel, Schande oder Ruhm nichts zur Lust oder Unlust bei. Der Reiche hat als Reicher kein feineres Gefühl von Wollust als der Arme [48]).

Aber darin wich Hegesias von den übrigen Cyrenaikern ab, daß er die Erreichung des höchsten Guts, wenn man es bloß in einen durchgängig angenehmen Zustand setzt, für unmöglich hielt; denn der Kör-

46) Diogenes Laert. II. §. 93. οἱ δε Ἡγησιακοι λεγομενοι σκοπȣς μεν ειχον τȣς αυτȣς, ἡδονην και πονον. μητε δε χαριν τι ειναι μητε Φιλιαν, μητε ευεργεσιαν· δια το μη δι' αυτα ταυτα ἁιρεισθαι ἡμας αυτα, αλλα δια τας χρειας αυτας, ὧν αποντων μηδ' εκεινα ὑπαρχειν.

47) Diogenes Laert. II. §. 94. Φυσει τε ȣδεν ἡδυ η αηδες ὑπελαμβανον. δια δε σπανιν η ξενισμον η κορον, τȣς μεν ἡδεσθαι, τȣς δ' αηδως εχειν. §. 95. ανῄρȣν δε και τας αισθησεις ȣκ ακριβȣσας την επιγνωσιν, των τ' ευλογιως Φαινομενων (oder nach Casaubons Verbesserung το τ' ευλογως Φαινομενον) παντα πραττειν.

Körper sey vielen Krankheiten und andern Zufällen unterworfen, wobei das Gemüth zugleich mit leide, und im Besitz der Glückseligkeit gestört werde. Die meisten Wünsche und Hofnungen der Menschen werden von dem Zufalle vereitelt. So viel auch der kluge Mann zu seiner eignen Glückseligkeit beiträgt, so ist doch das alles nichts in Vergleichung mit dem, was er sich vorstellt und erwartet [49]). Diese Bemerkungen sind so richtige Folgerungen aus dem Eudämonismus, wenn er ganz rein und ohne alle Nebenrücksichten entwickelt wird, daß man sich wundern müßte, daß sie nicht allen Vertheidigern desselben eingeleuchtet haben, wenn dieses Phänomen nicht durch die so gewöhnliche Inconsequenz der Menschen erklärbar würde. Sie konnten um so weniger dem Hegesias entgehen, wenn er über die Möglichkeit und Erreichbarkeit des letzten Naturzwecks der Menschen, der Glückseligkeit nachdachte, je weniger sein Geist durch die Aussicht auf ein künftiges Leben zur Inconsequenz verleitet war, und je mehr er durch den Egoismus den Menschen zu einem beschränkten und abhängigen Wesen gemacht hatte. Aber anstatt daß diese Bemerkung den Hegesias auf den Gedanken hätte führen müssen, daß man sich in der Bestimmung des letzten Zwecks geirrt haben könne, gerieth er vielmehr darauf, die Natur anzuklagen, daß sie dem Menschen mit der einen Hand entziehe, was sie ihm mit der andern angeboten habe. Das menschliche Leben, sagte er, ist ein blosser Traum. Die Glückseligkeit ist ein Unding, das in der Wirklichkeit nicht anzutreffen ist. Der Tod

48) Diogenes Laert. II. §. 94.

49) Diogenes Laert. II. §. 94. την ευδαιμονιαν ὁλως αδυνατον ειναι· το μεν γαρ σωμα πολλων αναπεπλησθαι παθηματων, την δε ψυχην συμπαθειν τῳ σωματι και ταραττεσθαι. την τε τυχην πολλα των κατ᾽ ελπιδα κωλυειν.

Tod ist dem Leben vorzuziehen [50]). Nur für den Thoren hat das Leben noch einigen Werth; für den Weisen ist es etwas sehr Gleichgültiges [51]). Denn der Weise ist glücklicher in der Vermeidung des Bösen als in der Wahl und Erreichung des Guten. Er muß sich daher mehr darauf beschränken, ohne Mißvergnügen und Beschwerde als mit Vergnügen zu leben; dieses kann er nur dadurch erreichen, daß er in Ansehung der Ursachen des Vergnügens gleichgültig denkt [52]). Durch das Letzte nähert sich Hegesias dem Epicurismus, er verbindet aber damit die Indifferenz in Rücksicht auf die Ursachen des Vergnügens.

Anniceris.

Die Verbesserung, welche Anniceris mit dem Cyrenaischen System vornahm, hat nicht viel zu bedeuten. Nicht den Grundirrthum desselben entdeckte er, sondern setzte nur dem Egoismus, welcher unzertrennlich mit dem Eudämonismus verbunden ist, mehr als gutmüthiger als

50) Diog. Laert. II. §. 94. ὡϛε δια ταυτα ανυπαρκτον την ευδαιμονιαν ειναι, την τε ζωην. και τον θανατον αἱρετον.

51) Diog. Laert. II. §. 95. και τῳ μεν αφρονι το ζην λυσιτελες ειναι· τῳ δε φρονιμῳ, αδιαφορον.

52) Diogenes Laert. II. §. 95. τον τε σοφον ουχ ουτω πλεονασειν τη των αγαθων αἱρεσει, ὡς εν τη των κακων φυγη, τελος τιθεμενον το μη επιπονως ζην μηδε λυπηρως. ὁ δη περιγινεσθαι τοις αδιαφορησασι περι τα ποιητικα της ἡδονης.

consequenter Philosoph mehrere Grenzen, als Hegesias und Theodor. Er wollte nicht, daß Freundschaft, Wohlwollen und Patriotismus zernichtet würden, sondern suchte diese mit der Glückseligkeitslehre wieder zu vereinigen. Vergnügen blieb auch hier noch immer der Hauptzweck und die letzte Triebfeder alles Handelns. Der Weise, sagte er, würde, auch wenn er beschwerliche Arbeiten, z. B. für sein Vaterland übernähme, durch den Genuß eines kleinen Vergnügens seine Glückseligkeit behaupten; er werde die Freundschaft auch dann noch schätzen, wenn sie ihm auch keinen Vortheil mehr bringe, bloß wegen der Empfindung des Wohlwollens, die zu seinem Vergnügen gereiche; er werde um deswillen auch für seinen Freund willig manches Unangenehme dulden [53].

Durch alle diese Veränderungen, welche wir bisher in der Ordnung, wie sie nach wahrscheinlichen Gründen auf einander gefolgt seyn mögen, angegeben haben, näherte sich das Cyrenaische System endlich dem Epicuräischen, dem es zuletzt völlig Platz machte. Dieses letzte war in der That von der Beschaffenheit, daß es mehr Anhänger anlocken mußte. Es schmeichelte nicht weniger den Sinnen, als das Cyrenaische; und schien mehr in Einverständniß der Vernunft zu seyn, es versprach mehr Einsicht in die Natur der Dinge. Alles dieses gereichete ihm zur Empfehlung bei der großen Menge. Daher hörte die Cyrenaische Sekte bald auf [54]. Auch noch eine andere Ursache trug ebenfalls bei, um sie in Vergessenheit zu bringen. Wir haben gesehen, wie die letzten Cyrenaiker gleich dem Pyrrho gegen die Erkennbarkeit der Dinge zu disputiren anfingen.

Die

53) Diogenes Laert. II. §. 96. οἱ δ' Αννικερειοι τα μεν αλλα κατα ταυτα τουτοις. απελιπον δε και φιλιαν εν βιῳ και χαριν και προς γονεας τιμην, και ὑπερ πατριδος τι πραξειν. ὁθεν δια ταυτα καν οχλησεις αναδεξηται ὁ σοφος, ουδεν ἡττον ευδαιμονησει, καν ολιγα ἡδεα περιγενηται αυτῳ. §. 97.

Die academische Schule hatte seit dem Arcesilas eben dieses zu ihrem Hauptzwecke gemacht, und der Scharfsinn, mit welchem sie dies ins Werk setzte, der Ruhm, den sie dadurch erlangte, verdunkelte alle andere Sekten.

Vierter Abschnitt.

Philosopheme der Megariker.

Bei dem ersten Anblick fällt uns ein großer Contrast zwischen den Cynikern und Cyrenaikern und zwischen den sogenannten Megarischen Philosophen, zu welchen wir jetzt fortgehen, in die Augen. Jene beschäftigten sich bloß mit der menschlichen Glückseligkeit und den Mitteln derselben, was dazumal den Inhalt der Ethik ausmachte; innerhalb dieser war der Kreis ihres Wissens beschränkt, und ausser diesem durchstreiften sie selten die angrenzenden Provinzen. Die Megariker hingegen interessirten sich mehr für die Dialektik, die Wissenschaft des Denkens, und fanden ein Wohlgefallen an Sophistereien und Trugschlüssen. Ausser einigen speculativen Untersuchungen, finden wir nicht, daß sie sich mit der Physiologie und Ethik beschäftiget hätten, zum wenigsten gründete sich darauf ihr Ruhm nicht, wenn gleich unter ihnen einige waren, welche durch ihren Charakter und ihre Le-

54) Cicero Academ. Quaest. IV. c. 42. quorum princeps Aristippus, qui Socratem audierat, unde Cyrenaici; post Epicurus, cuius est disciplina nunc notior. Officior. III. c. 33. quibus (Cyrenaicis) obsoletis, floret Epicurus, eiusdem fere adiutor auctorque sententiae.

Lebensweisheit eine Stelle neben dem Sokrates verdienen [1]).

Jedoch findet auch wieder eine Aehnlichkeit zwischen diesen Philosophen statt, daß, so wie die Cyniker zum Theil noch mehr aber einige Cyrenaiker, so auch die Megariker darauf ausgingen, andere in die Enge zu treiben. Ihre ganze **Dialektik** schien keinen andern Zweck zu haben, als mit andern zu streiten, und sie durch verfängliche Fragen und Sophistereien in Verlegenheit zu setzen. Die Lebhaftigkeit des Griechen machte ihn schon geneigt zu gesellschaftlichen Unterhaltungen, und daher wurden auch die meisten wissenschaftlichen Untersuchungen gesprächweise abgehandelt. Dieser Geist begünstigte auch Disputationen und Streitigkeiten. Aber das Disputiren, ohne einen bestimmten Zweck zu haben, das Streiten ohne die Absicht einen Gegenstand dadurch mehr ins Licht zu setzen, war doch den Griechen etwas auffallend; daher wurden diese Megarische Philosophen nicht allein vorzugsweise **Dialektiker**, sondern auch **Eristiker** genannt, welches Beiwort eben keine lobenswürdige Eigenschaft ausdrückte [2]). Ja selbst, **Timon**, der mit so wenig Schonung den dogmatischen Dünkel an allen Philosophen, einige Eleatiker ausgenommen, züchtigte, konnte so wenig diese Streitsucht billigen, daß er vielmehr dem Stifter der megarischen Schu-

1) Diogenes Laertius führt II. §. 108. vom Euclides, und §. 120. vom Stilpo Titel von Schriften, wahrscheinlich Dialogen an, welche zum Theil moralische Gegenstände scheinen gehabt zu haben.

2) Diogenes Laert. II. §. 106. *και όι απ' αυτȣ Μεγαρικοι προςηγορευοντο, ειτ' εριςικοι, ύςερον δε διαλεκτικοι, ȣς ȣτως ωνομασε πρωτος Διονυσιος ό Καρχηδονιος, δια το προς ερωτησιν και αποκρισιν τȣς λογȣς διατιθεσθαι.*

Schule zur Last legte, seinen Schülern eine Art von Streitwuth eingepflanzt zu haben [3]).

Indessen waren doch nicht alle Megariker von gleicher Streitsucht erfüllt, noch deswegen verächtliche Männer. Wenn auch einige darin zu weit gingen, so bewiesen doch andere durch ihre Untersuchungen, daß sie Sinn für Wahrheit hatten, und ihr Scharfsinn lieferte einige nicht zu verachtende Beiträge zur Theorie des Denkens und Erkennens. Wahrscheinlich würden sie uns noch achtbarer erscheinen, wenn wir entweder einige Schriften von ihnen hätten, oder wenn nur sonst die Nachrichten von ihnen vollständiger und zusammenhängender wären. Ausser den Trugschlüssen, welche dazumal weit mehr Aufsehen machten, findet man bei den alten Schriftstellern nur hie und da ein Factum aus ihrem Leben, oder eine Behauptung erwähnt, aus welchen man schwerlich diese Männer von allen Seiten kennen lernt. Es läßt sich selbst nicht einmal behaupten, daß sie ohne allen Zweck die berüchtigten Trugschlüsse sollten erfunden und mit ihnen so großen Unfug getrieben haben. Erstlich muß uns schon das Factum, daß Eubulides der Schüler des Euclides, der die meisten Sophismen erfand, gegen den Aristoteles schrieb, einige Bedenklichkeiten gegen die gewöhnliche Meinung einflößen [4]).

3) Diog. Laert. II. §. 107. Αλλ' ου μοι τουτων Φλεδονιων μελει, ουδε γαρ αλλου
Ουδενος' ου Φαιδωνος, ότις γε μεν, ουδ' εριδαντεω
Ευκλειδου, Μεγαρευσιν ός εμβαλε λυσσαν εριςμου.

4) Diogenes Laert. II. §. 109. ὁ δε Ευβουλιδης και προς Αριςοτελην διεφερετο, και πολλα αυτον διαβεβληκε. Athenaeus I. VIII. p. ed. Casaub. οιδα δε ότι ταυτα μονος Επικουρος ειρηκεν κατ

Es ist kaum zu denken, daß ein Mann, der gegen Aristoteles schrieb, nichts weiter sollte verstanden haben als die Kunst, einige Trugschlüsse zusammen zu setzen, und wer weiß, ob nicht selbst diese die Waffen waren, mit denen er gegen den Schöpfer der Logik zu Felde zog. Zweitens. Plutarch meldet ausdrücklich von Stilpon, daß er die Trugschlüsse nur als dialektische Kunststücke zur Kurzweil und Unterhaltung gebraucht habe — eine Stelle, die überhaupt uns den Verlust der Schriften dieses Mannes nur fühlbarer macht [5]. Drittens. Herr Spalding hat durch eine scharfsinnige Entwickelung der meisten Behauptungen der Megarischen Schule bis zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit bewiesen, daß sie einen gemeinschaftlichen Ursprung und Zusammenhang in dem Eleatischen System haben. Es wäre also ungerecht, diese Männer bloß nach einigen dialektischen Spielereien zu beurtheilen, da sie einen festen Punct hatten, von dem sie ausgingen, und ihr Gesichtspunct vielleicht auf die Vertheidigung eines Systems gerichtet war, welches noch jetzt die Bewunderung der Denker auf sich zieht.

Der

κατ' αυτȣ, ȣτε δε Ευβȣλιδης, αλλ' ȣτε Κηφισοδωρος τοιȣτον τι ετολμησεν ειπειν κατα τȣ Σταγειριτȣ, και τοι και συγγραμματα εκδοντες κατα τȣ ανδρος.

5) Plutarchus adversus Coloten p. 1119. μετα δε Σωκρατην και Πλατωνα προσμαχεται Στιλπωνι και τα μεν αληθινα δογματα και τȣς λογȣς τȣ ανδρος, ὁις ἑαυτον τε κατεκοσμει και πατριδα και φιλȣς, και των βασιλεων τȣς περι αυτον σπȣδασαντας, ȣτε γεγραφε, ȣτε ὁσον ην φρονημα τη ψυχῃ μετα πρᾳοτητος και μετριοπαθειας. ὡν δε παιζων και χρωμενος προς τȣς σοφιςας λογαριων, πρȣβαλε γελωτι αυτοις, ἑνος μνησθεις, και μηδεν ειπων προς ȣτο, μηδε λυσας την πιθανοτητα, τραγωδιαν επαγει τω Στιλπωνι και τον βιον αναιρεισθαι φησιν ὑπ' αυτȣ, λεγοντος ἑτερον ἑτερȣ μη κατηγορεισθαι.

Der Stifter dieser Schule Euklides, aus Megara, hatte sich frühzeitig in die Schriften des Parmenides einstudiret, und sich den Geist seiner Philosophie zu eigen gemacht, so daß die Megarische Schule als eine Fortsetzung der Eleatischen betrachtet werden konnte. Nachher besuchte er auch Sokrates fleißig, und bildete sich in seinem Umgange. Nach dem Tode des Sokrates gingen einige Freunde des Sokrates, unter andern auch Plato, nach Megara, weil sie sich in Athen nicht sicher glaubten. Sie wurden von dem Euklides freundschaftlich aufgenommen, und unterhielten sich mit einander über philosophische Gegenstände [6]. Nach einer Stelle des Cicero, die aber etwas dunkel ist, scheint Euklides seine philosophischen Kenntnisse durch Plato vermehrt, und mit seinen Nachfolgern in vielen Puncten überein gedacht zu haben [7].

Von seinem übrigen Leben, so wie seiner Nachfolger, wissen wir fast gar nichts; die berühmtesten darunter sind, Eubulides, Alexinus, Euphantus, Apollonius Cronus, Diodorus Cronus, Stilpo, Dryson oder Bryson, Stilpons Sohn, und Clinomachus, welche beide letzten die Lehrer des Pyrrhon sollen gewesen seyn, wogegen aber chronologische Gründe streiten. Alle diese Männer lebten zwischen der 95 — 120 Olympiade [8].

6) Diogenes Laert. II. §. 106. III. §. 6.

7) Cicero Academ. Quaest. IV. c. 42. qui (Herillus) cum Zenonis auditor esset, vides quantum ab eo dissenserit, et quam non multum a Platone Megarici, quorum fuit nobilis disciplina. — Post Euclides Socratis discipulus Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem et semper. Hi quoque multa a Platone.

8) Diog. Laert. II. §. 108. 109. III. 112.

Ungeachtet diese Denker kein System von Vernunftwahrheiten aufgestellt haben, so findet man doch bei allen einen gemeinschaftlichen Gesichtspunct, nehmlich Bestreitung des Empirismus, (nur mit Ausnahme des Stilpo, der auch den Rationalismus bekämpft) und nur dieser Gesichtspunct erlaubt es uns, von einer megarischen Schule zu sprechen. Dieser herrschende Geist der Schule läßt sich aus folgenden Gründen erklären. Erstlich die Bekanntschaft und Schätzung des Eleatischen Systems, welche sich von dem Stifter auf alle seine Nachfolger scheint fortgepflanzt zu haben. Zweitens kam dazu noch ein Umstand, der, wenn wir uns nicht irren, nicht ohne Einfluß auf die besondere Geistesrichtung der Megariker war. Dieser scheint uns eine besondere Antipathie gegen Aristoteles Philosophie zu seyn. Es ist dieses keine aus der Luft gegriffene Vermuthung, sondern Resultat aus einigen Thatsachen. Wir haben schon oben angeführt, daß Eubulides gegen Aristoteles geschrieben hat. Vom Stilpo führt Diogenes eine Schrift an, welche ebenfalls polemischen Inhalts gewesen zu seyn scheint [9]). Mehrere Philosopheme des Diodorus, mit dem Beinahmen Cronus, waren, wie es scheint, gegen Aristoteles gerichtet, so wie Aristoteles, ohne eben die Megariker zu nennen, zuweilen gegen einige Sätze der Megariker streitet. Selbst die Nachricht, die uns Cicero giebt, daß die Megariker in vielen Stücken mit Plato einverstanden waren, dienet dazu, jene Antipathie wahrscheinlicher und begreiflicher zu finden.

Diese Facta zum Grunde gelegt, scheint es uns wahrscheinlich, daß Euklides mit seinen Nachfolgern, so wie Plato, reines Wissen und Erkennen nur in der reinen Vernunft zu finden glaubte, und die Erfahrungserkenntniß sämtlich für ungewiß und trüglich hielt. Daher konnten sie

9) Diog. Laert. II. §. 120.

sie nicht mit dem Aristoteles zufrieden seyn, der ursprünglich allen Stoff der Erkenntniß aus der Erfahrung ableitete. Aristoteles war der erste, der eine Theorie der Schlüsse aufstellte, und alles mit Syllogismen bewies. Natürlich mußte dies seine Gegner anfeuren, durch gewisse Formeln von Schlüssen oder Fragen seine Theorie anzugreifen. Dieses scheint mir zur Erfindung der berüchtigten Sophismen Anlaß gegeben zu haben, wenn sie gleich auch nebenher zu einem Spiele dienen mußten, welches zur Uebung und Schärfung des Verstandes abzweckte.

Es ist übrigens eine Bemerkung, die durch die ganze Geschichte der Philosophie bestätiget wird, daß nichts so sehr Streitigkeiten veranlaßt und zum Kampfe reizt, als die Aufstellung eines ganzen Systems der menschlichen Erkenntniß. Ein System, welches auf Demonstration gestützt, Anspruch auf allgemeine Anerkennung macht, müßte entweder das seltene Glück haben, alles, was für den menschlichen Geist Wahrheit ist, in sich zu vereinigen, und auf die einleuchtendste Weise vorzutragen, oder in einem Zeitpuncte auftreten, wo die Thätigkeit der Vernunft in einen tiefen Schlummer eingewiegt wäre, und alle Leidenschaften, von denen auch Philosophen nicht frei sind, verstummten, wenn es keinen Widerspruch finden sollte. Im Gegentheil findet ein System desto mehr Widerstand, je mehr es Ansprüche erregt, und je mehr es Seiten darbietet, von welchen es angegriffen werden kann. Hierin scheint die Ursache zu liegen, daß die Megariker nicht das Platonische, sondern das Aristotelische (auch vielleicht das Stoische, wenn es wahr ist, was Diogenes berichtet, daß Alexinus gegen den Zeno, den Stifter der Stoa, geschrieben habe) [10]) System zum Gegenstande ihrer Angriffe machten. Denn ungeachtet Plato auch sein System hatte, so trug er dieses nicht so vollständig in Schriften

10) Diogenes Laertius II. §. 109. διεφερετο δε μαλιςα προς Ζηνωνα.

ten, als mündlich vor, und in seinen Schriften ist sein Dogmatismus immer durch eine Art von Skepticismus gemildert.

Ungeachtet es uns aber wahrscheinlich dünkt, daß die dialektische Spitzfindigkeiten der Megariker gegen den Aristoteles hauptsächlich gerichtet waren, so können wir sie doch hier schon unabhängig von den Philosophemen des Stagiriten vortragen. Denn die Waffen, mit welchen die Megariker den Stagiriten bestritten, waren meistentheils aus dem Eleatischen Systeme entlehnt, und können in so fern als Folgesätze aus demselben betrachtet werden. Aber man bemerkt bald, daß sich nicht alle genau an das Eleatische System banden, sondern vielmehr nur einige Sätze entlehnten, und auch diese oft veränderten. Zu dem sind die Sätze der Megariker größtentheils nur kurz und unvollständig von den Alten angeführt, daß ihre eigentliche Tendenz im Dunkeln bleibt. Hierzu kommt noch dieses, daß sie wahrscheinlich durch ihre Streitigkeiten einige Untersuchungen zur Sprache brachten, welche von andern, selbst vom Aristoteles gar nicht berührt worden waren. Um dieser Gründe willen kann ihnen füglich diese Stelle angewiesen werden. Wir gehen nun zu den einzelnen Megarikern über.

Euklides.

Alles, was wir von den Philosophemen des Euklides wissen, betrift nur zwei Puncte, seine Behauptung von dem absoluten Guten, und seine Gründe gegen die Schlüsse aus Vergleichungen, wozu noch drittens seine Methode, deren er sich bei Widerlegungen bediente, kommt.

I. Es ist nur ein Gutes (oder Vollkommenes) wenn es auch durch mehrere Worte ausgedrückt, und bald Vernunft, bald Gott genannt

nannt wird, außer ihm ist nichts; dem Entgegengesetzten kommt kein Seyn zu [11]. Cicero sagt: dies sey ein Satz der Megariker überhaupt gewesen. Sie hätten behauptet: nur das allein ist gut, was Eins, sich selbst immer gleich, unveränderlich, und ewig ist [12]. Der Sinn dieses Satzes ist dunkel, und selbst der Scharfsinn eines Bayle konnte sich darin nicht zu rechte finden. Da es hier aus dem Gedankensystem des Euklides ganz isolirt dasteht, so läßt sich sein Inhalt nicht anders als nach Vermuthungen bestimmen, zu welchen das Factum, daß Euklides die Schriften des Parmenides mit vorzüglichem Interesse studirte, von selbst die Hand bietet. Die Behauptung dieses Philosophen von einer einzigen Substanz, die alle Realität in sich begreift, die Gott und Welt zugleich ist, (Man sehe 1. B. S. 169.) ist hier so deutlich ausgedrückt, daß sie sich gar nicht verkennen läßt. Es ist nur eine kleine Verschiedenheit in dem Ausdrucke. Parmenides sagt: Alles Reale ist Eins; Euklides: Alles Gute ist Eins. Aber beides kommt auf Eins hinaus, denn das Gute ist nichts anders als das Vollkommene, und dieses ist für die spekulative Vernunft, die keinen Zweck zum Grunde legt, nichts anders als das Reale. Da hier das Vollkommne schlechthin gedacht wird, so ist der Satz eigentlich dieser: das schlechthin

Voll-

11) Diogenes Laert. II. §. 106. ὅτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν, καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.

12) Cicero Academic. Quaest. IV. c. 42. a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem et semper.

Vollkommene oder Vollkommenste ist nur Eines. Wenn diese Vernunftidee hypostasirt wird, so gehet natürlich der Pantheismus hervor. Denn das reelste Wesen begreift alle Realitäten in sich, und ausser demselben giebt es keine Realität mehr. Das Gegentheil davon wäre die Abwesenheit aller Realität, ein leerer Begriff, dem kein objectives Seyn zukommen kann.

II. Die Schlüsse aus Vergleichungen sind unstatthaft. Denn man schließt entweder von ähnlichen Dingen auf ähnliche, oder von unähnlichen auf unähnliche. In dem ersten Falle muß man die Objekte lieber selbst, als diejenigen betrachten, mit denen sie in Vergleichung gesetzt werden. In dem letzten Falle ist jede Vergleichung überflüssig [13]). Spalding glaubt auch hier Spuren des Eleatischen Systems zu finden, welches nicht nur alle Wahrheit der Dinge aufhebe, sondern auch die gewöhnlichen Schlüsse der Aehnlichkeit verwerfen mußte [14]). So scharfsinnig diese Bemerkung ist, so kann man sie doch nur erst dann ganz gegründet nennen, wenn erwiesen ist, daß diese Folgerung wirklich aus den Grundsätzen des Parmenides nothwendig hervorgehe. Allein diesen Beweiß vermissen wir. Denn Parmenides hob so wenig die Erscheinungswelt auf, daß er vielmehr auch ein Philosophiren über sie für möglich hielt. Und da in dieser die Dinge genommen werden, wie sie erscheinen, so können auch nicht die analogischen Schlüsse, so lange sie in ihren Grenzen bleiben, verworfen werden. Wenn aber auch nicht gerade die Tendenz und Absicht dieser

13) Diogenes Laert. II. §. 107. και τον δια παραβολης λογον ανῄρει, λεγων ητοι εξ ὁμοιων αυτον, η εξ ανομοιων συνιςασθαι. και ει μεν εξ ὁμοιων, περι αυτα δειν μαλλον, η ὁις ὁμοια εςιν, αναςρεφεσθαι· ει δ' εξ ανομοιων, παρελκειν την παραθεσιν.

14) Spalding Commentar. S. 9.

ser Sätze bekannt ist, so beweisen sie doch, daß man schon vor dem Aristoteles anfing, logische Gegenstände in Untersuchung zu nehmen. Dieses erhellet auch aus der Methode, deren sich Euklides bei Widerlegungen bediente.

III. Euklides griff nehmlich in den Beweisen nicht die Vordersätze (λημματα) sondern die Schlußsätze (επιφοραν) und zwar apogogisch an, so daß er den Gegner mit Folgerungen, die er aus seiner Schlußfolge ableitete, in die Enge trieb [15]).

Eubulides und Alexinus.

Eubulides ist in der Geschichte der Philosophen nur allein durch seine erfundenen Sophismen berühmt. Ungeachtet diese Erfindung zur Charakterisirung des Zeitalters nicht ganz unerheblich ist, so wäre doch vielleicht mehr zu wünschen, daß wir etwas Bestimmtes von dem Inhalte seiner Schrift gegen den Aristoteles wüßten. Wir würden ihn alsdenn noch von mehreren Seiten genauer kennen, und die Fortschritte zur Wissenschaft mit größerer Klarheit verfolgen können, als es uns jetzt möglich ist.

Die dialektische Richtung des Verstandes, welche durch die Sophisten entstanden war, dauerte natürlich noch eine Zeitlang fort, auch nachdem die Achtung, in der sie gestanden hatten, aufgehört hatte. Denn die Ursachen, welche sie veranlaßt und begünstiget hatten, wirkten obgleich noch unter andern Gestalten fort. Die Anwendung der Dialektik, als Kunst den Schein von Wahrheit hervorzubringen, hörte zwar nach veränderter Staatsverfassung in den meisten griechischen Staaten auf; (Demosthe-

15) Diogenes Laert. II. §. 107. τοις τε αποδειξεσιν ενισατο ε κατα λημματα, αλλα κατ' επιφοραν.

mosthenes war vielleicht der letzte, der diese Kunst vom Eubulides lernte [16]); aber der Mangel an festen Grundsätzen der Wahrheit begünstigte eben so wohl die dialektische Kunst, als die Zweifelsucht, und beide waren das Zeichen, daß das Bedürfniß einer gründlichen Erörterung des Verstandesvermögens fühlbar worden sey. Daher bediente man sich der Trugschlüsse auch nicht mehr, um vor einem Haufen versammleter Zuhörer zu glänzen, wie vordem einige Sophisten gethan hatten, sondern die Denker legten sie einander vor, um sich im Scharfsinn und Nachdenken zu üben, wobei der Ehrgeiz auch seine Rechnung mit fand [17]).

Einige unter den Sophismen des Eubulides sind keine Schlüsse, sondern nur Fragen, deren Beantwortung nur deswegen schwer war, weil jene auf Schrauben gestellt waren. Von der Art war z. B. der Sorites. Es giebt Wörter, durch welche eine unbestimmte Vielheit gewisser Dinge einer Art ausgedrückt wird, z. B. ein Haufe Korn, eine Heerde Schaafe. Die Frage, welche mit dem Wort Sorites bezeichnet wurde, ging nun darauf, eine bestimmte Zahl anzugeben, welche jener Benennung zukomme, und fing von eins, zwei, drei u. s. w. an, welche Zahl zu klein war, bis auf einmal der Fragende zugeben mußte, jezt sey es ein Haufen Korn, oder eine Heerde Schaafe. Und daraus wurde dann gefolgert: Eins mache einen Haufen oder Heerde aus. Es ist sonderbar, daß diese Frage auch die größten Dialektiker, als einen Chrysipp, so in Verlegenheit setzen konnte, daß sie sich nicht zu helfen wußten [18]). Von diesen und ähnlichen Fragen war eigentlich

16) Diogenes Laert. II. §. 108.

17) Diogenes II. §. 111, 118. Suidas voce Philetas.

18) Diog. Laert. II. §. 192. Cicero Acad. Quaest. IV. c, 29.

lich nichts für die Wissenschaft zu erwarten. Einige Trugschlüsse hatten aber etwas mehr zu bedeuten, weil sie auf Untersuchungen führten, welche in der Folge fruchtbarer für die Logik waren. Hieher gehört zum Beispiel der sogenannte Lügner (ψευδομενος), der die Frage enthielt: ob derjenige, der sagt, er lüge, lüge oder nicht. Man mochte darauf Ja oder Nein antworten, so wurde man durch folgenden hypothetischen Schluß widerlegt: Wenn du sagt, du lügst und sagst die Wahrheit, so lügst du; Nun aber sagst du, du lügst, und sagst die Wahrheit, also lügst du. Man schloß daraus, daß auch derjenige, der die Wahrheit sagt, lügt, und daß derjenige, der da lügt, nicht lügt, also die Wahrheit sage, und brauchte diesen Schluß, um jeden hypothetischen Schluß verdächtig zu machen [19]). Aristoteles hielt diese Amphibolie für unauflöslich, und mehrere spätere Philosophen schrieben eigne Abhandlungen darüber. Uns kommt dieses freilich paradox vor; aber in jenen Zeiten konnte man sich weniger helfen, weil man die Form und die Materie der Schlüsse nicht scharf genug unterschied. Das Bedürfniß, eine Regel zu finden, aus welcher die Wahrheit oder Falschheit der hypothetischen Schlüsse beurtheilet werden konnte, leuchtete daraus so dringend ein, daß bald nach Eubulides zwei Megariker, Diodorus Kronus und Philon sich mit dieser Untersuchung be-

19) Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 29. 30. Si dicis te mentiri, verumque dicis, mentiris: dicis autem te mentiri, verumque dicis; mentiris igitur. — Haec scilicet inexplicabilia esse dicitis; quod est odiosius, quam illa, quae nos incomprehensa et non percepta dicimus. Aristoteles Ethicor. ad. Nicomach. VII. c. 2. Diogenes Laert. VII. §. 196. Seneca Epistola 45.

beschäftigten, welche hernach die Stoiker weiter fortsetzten.

Diodorus und Philon.

Unter den Megarikern zeichneten sich als Dialektiker vorzüglich Diodorus, Philon und Stilpo aus. Die ersten hießen wegen ihres dialektischen Scharfsinnes vorzugsweise Dialektiker [20]). Zum wenigsten können wir von den Forschungen dieser Männer einige Rechenschaft geben, da wir von dem Klinomachus nichts weiter wissen, als, daß er zuerst von den Sätzen und Prädicaten geschrieben hat [21]). Diodorus, der den Spottnamen Kronos erhielt, weil er ein Sophisma nicht sogleich hatte auflösen können, scheint auf beides, auf Bestreitung des Dogmatismus und Untersuchung der Regeln des Denkens, seine Aufmerksamkeit gerichtet zu haben. Man siehet daraus, daß diese Männer nicht bloße Sophisten waren, welche durch die Trugschlüsse sich einen Namen zu machen suchten, sondern daß sie wirklich Sinn für wissenschaftliche Untersuchungen hätten Und es ist ihnen nicht zu verdenken, daß sie eben deswegen, weil sie mit so vielen Spekulationen nicht zufrieden seyn konnten, durch

20) Diogenes Laert. II. §. 111. 112. Sextus Empiricus adversus Grammatic. §. 309. nennt den Diodor διαλεκτικωτατος. Plutarchus adversus Coloten Tom. II. pag. 1119. Cicero de Fato. c. 5.

21) Diogenes Laert. II. §. 112. Κλεινομαχος τε ὁ Θȣριος, ὅς πρωτος περι αξιωματων και κατηγορηματων και των τοιȣτων συνεγραψε.

durch ihre Einwürfe den Mangel an Evidenz aufzudecken suchten, der alle gerühmte Einsicht in das Wesen der Dinge ungewiß machte. Uebrigens sind es nur einzelne Bemerkungen, die wir von ihnen angemerkt finden, und ob sie wohl dadurch ihren Forschungsgeist und Scharfsinn beweisen, so verrathen sie doch wenig von umfassenden und systematischen Geist. Dieses ist wahrscheinlich daraus zu erklären, daß ihre Neigung zur Skepsis, ihre Bestreitung einzelner Dogmen, ihren Verstand mehr als ihre Vernunft cultivirte, und ihrem Geist mehr eine Richtung auf das Einzelne als auf ein Ganzes gab.

I. Unter den logischen Bemerkungen des Diodorus gehört zuerst hieher die Behauptung: daß es keine zweideutigen Worte gebe. Denn, sagte er, ein zweideutiges Wort kann seiner Natur nach nur ein solches seyn, welches so beschaffen ist, daß, wer es spricht, zugleich zwei oder mehrere Gegenstände dadurch ausdrückt, dieses ist aber unmöglich. Denn wer ein Wort sagt, verbindet damit nur eine Bedeutung, und wer sich derselben bewußt ist, kann nicht zugleich mehrere ausdrücken wollen. Aber möglich ist es, daß der Zuhörende ein Wort in einer andern Bedeutung nimmt, als der Sprechende. Das ist aber mehr Mangel der Deutlichkeit als Zweideutigkeit [22]).

II. Mehr Verdienst hat seine Untersuchung über die Wahrheit und Falschheit der hypothetischen Sätze, weil er der

K 2

22) Gellius Noct. Attic. XI. c. 12. Nullum inquit verbum est ambiguum: nec quisquam ambiguum dicit aut sensit; nec aliud dici videri debet, quam quod se dicere sentit is, qui dicit, at quum ego, inquit, aliud sensi, tu aliud accepisti; obscure magis dictum, quam ambigue videri debet. Ambigui enim verbi natura illa esse debuit, ut qui id diceret, duo vel plura diceret; nemo autem duo vel plura dicit, qui se sentit unum dicere.

der erste gewesen zu seyn scheint, der diesen Punkt in Erwägung zog, wenn nicht Philo, der ein Zeitgenosse war, ihm die Veranlassung dazu gegeben hat [23]. Philo bestimmte drei Fälle, in denen diese Sätze wahr sind, wenn nehmlich beide Sätze wahr oder falsch, und drittens, wenn der Vordersatz falsch, der Nachsatz wahr ist. Ein Beispiel von dem ersten ist: Wenn es Tag ist, so ist es helle; von dem zweiten: wenn die Erde fliegt, so hat sie Flügel; von dem dritten: wenn die Erde fliegt, so existiret die Erde. Falsch ist aber der Satz, wenn der Vordersatz wahr, und aus demselben ein falscher Nachsatz abgeleitet wird, z. B. wenn es Tag ist, so ist es Nacht. Man siehet, daß Philo auf dem rechten Wege war; er suchte bloß eine Regel für die logische Wahrheit bedingter Sätze, welche er mit Recht in die Abhängigkeit des zweiten von dem ersten Satze setzte. Weil er aber diese Regel durch Induction zu erhalten suchte, so drückte er sie nicht in ihrer Allgemeinheit aus, und, was alsdann überflüssig ist, nahm noch auf die Wahrheit oder Falschheit des Vorder- und Nachsatzes Rücksicht [24]. Diodor hingegen war mit dieser Bestimmung nicht zufrieden; er behauptete, ein hypothetischer Satz sey nur alsdann wahr, wenn der von dem Vordersatze abhängige nie falsch sey oder werde. Der Satz: wenn es Tag ist, so rede ich, müßte nach Philos Regel wahr seyn; allein es kann sich zutragen, daß ich nicht rede, sondern schweige; und

23) Es ist kein Wunder, daß dieser Philo mit dem Stoiker (wie von Fabricius zum Sextus S. 91.) und andern ist verwechselt worden, da man so wenige Nachrichten von ihm hat.

24) Sextus Empiricus adversus Logic. II. §. 113. 114.

und dann ist der Satz nach Diodor falsch. Diodor nahm also nicht auf die logische, sondern auf die objective Wahrheit Rücksicht, welche durch keine allgemeine Regel bestimmt werden kann [25]).

III. Gegen die Bewegung stellte Diodorus einige scharfsinnige Gründe auf, welche zwar zum Theil aus dem Eleatischen System entlehnt sind, aber doch von eigenem Nachdenken zeugen. Er wählte wahrscheinlich diese Lehre zum Gegenstand seiner skeptischen Waffen, weil ihre Erklärung so viel Schwierigkeiten enthielt, und die Möglichkeit derselben gerade der Hauptbegriff war, mit welchem einige dogmatische Systeme stehen oder fallen mußten. Er ging, wie es scheint, von der Bemerkung aus, daß man wohl zeigen könne, ein Gegenstand habe sich bewegt, aber nicht, daß er sich bewege. Denn das erste lehrt die Wahrnehmung als Faktum, indem man ein Objekt bald an diesem, bald an einem andern Orte findet. Das zweite erfodert aber die Einsicht in die Möglichkeit der Bewegung, welche, wenn man wie Diodor mit denen, welche er bestreitet, den Raum als für sich bestehend voraussetzt, nicht möglich ist [26]).

25) Sextus Empiricus advers. Physic. II. §. 115. Διοδωρος δε αληθες ειναι Φησι συνημμενον, όπερ μητε ενεδεχετο, μητε ενδεχεται αρχομενον απ' αληθȣς, ληγειν επι ψευδος. — ενδεχεται γαρ απ' αληθȣς ποτε αρξαμενον τȣ, ἡμερα εςιν, επι ψευδος ληγειν, το εγω διαλεγομαι, ἡσυχασαντος εμȣ.

26) Sextus Empiricus adversus Physic. II. §. 85. κομιζεται δε και αλλη τις επβριθης ὑπομνησις εις το μη ειναι κινησιν, ὑπο Διοδωρȣ τȣ Κρονȣ, δι' ἡς παριςησιν, ότι κινειται μεν ȣδε έν, κεκινηται δε — κεκινηται δε κατα λογον, το γαρ προτερον εν τῳ δε τῳ τοπῳ θεωρȣμενον, τȣτο εν ἑτερῳ

Ehe wir aber seine Gründe gegen die Bewegung vortragen, müssen wir eine Behauptung anführen, welche bei jenen vorausgesetzt wird. Er behauptete nehmlich, daß alles aus Theilen bestehe, welche keiner weitern Theilung unterworfen, endlich der Größe nach, aber die kleinst möglichen sind[27]). Wenn es wahr ist, daß Diodor wirklich Atomen annahm, (worin er wahrscheinlich dem Leucipp folgte, und nur einen andern Ausdruck, nehmlich für ατομον, αμερες wählte) so führte ihn vielleicht das eleatische System darauf. Dieses schloß aus der unendlichen Theilbarkeit des Raums auf die Unmöglichkeit der Bewegung und die Falschheit aller Erfahrungserkenntniß, ohne doch des

ρῳ νυν ϑεωρειται τοπῳ· ὁπερ ȣκ αν εγεγονει, μη κινηϑεντος αυτȣ. Stobaeus Eclog. Physic. 1. B. S. 396.

27) Stobaeus Eclog. Physic. 1. B. S. 310. Διοδωρος, επικλην Κρονος, τα αμερη σωματα απειρα, τα δ' αυτα λεγομενα και ελαχιςα· απειρα μεν κατα τον αριϑμον, ὡρισμενα δε κατα το μεγεϑος. Eusebius Praeparat. Evangel. (aus dem Dionysius Alexandrinus) XIV. c. 23. ὁι δε τας ατομȣς μεν ονομασαντες, αμερη φασιν ειναι σωματα τȣ παντος μερη, εξ ὡν αδιαιρετων οντων συντιϑεται τα παντα, και εις ἁ διαλυεται. και τȣτων φασι των αμερων ονοματοποιον Διαδωρον γεγονεναι, ονομα δε, φασιν, αυτοις αλλο Ἡρακλειδης ϑεμενος εκαλεσεν ογκȣς. Es ist hier zu bemerken, daß nach dieser Stelle Diodor bloß den Namen αμερη erfand, aber es wird nicht gesagt, daß die Atomenlehre sein Dogma war. Und so sagt auch Sextus adversus Physicos II. §. 85. και μη κινειςϑαι μεν, τȣτο ακολȣϑον εςι ταις κατ' αυτον των αμερων ὑποϑεσεσι.

des Raums selbst sich entschlagen zu können. Ein unendlich theilbarer Raum ist für den Verstand zu groß, er findet nirgends einen Stillstand, eine Grenze, um ein Ganze zu umfassen. Vielleicht machte also Diodor den Versuch, den Begriff von Raum dem Verstande zu nähern, wenn er der Theilung Grenzen setzte. Zwar blieb hier auch noch immer etwas Unendliches und Unerreichbares, nehmlich die unendliche Zahl der einfachen Theile; aber es ist doch hier immer ein Endliches, bei dem der Verstand ausruhen kann.

Wir müssen aber gestehen, daß uns diese Voraussetzung noch manche Bedenklichkeiten gegen sich zu haben scheint. Denn wir lesen sonst auch gar nichts von irgend einer Spekulation, oder irgend einem Dogma des Diodorus, welches mit diesem im Zusammenhange stände, ausser seine Gründe gegen die Bewegung. Es scheint uns daher wahrscheinlicher, daß er die Atomen des Leucips nur als Hypothese zum Behuf der letzten annahm. Diodarus setzte die Gründe des Zeno gegen die Bewegung weiter fort, und ergänzte sie gewissermassen. Ein Grund desselben war von der Unmöglichkeit der Theilbarkeit der Materie hergenommen, welche er dadurch bewies, daß man sich jeden Körper nur auf zweierlei Art denken könne, entweder ausgedehnt, oder nicht ausgedehnt, und im ersten Falle ins Unendliche theilbar. (Man sehe 1. Bd. S. 193. 194). Hier war aber noch ein dritter Fall denkbar, daß die Körper aus Theilen, aber endlichen bestehen. Dieses hatte Leucipp angenommen, und darauf ein System der Natur errichtet, welches dem Eleatischen entgegen gesetzt war. Diodor hatte also genug Veranlassung, diesen dritten Fall zu beleuchten, um zu sehen, ob nach diesem die Bewegung begreiflich werde, und vielleicht wurde er um so mehr dazu veranlaßt, da eben jetzt Epikur anfing, jenes Atomensystem wieder aufs neue in Umlauf zu bringen.

Die Gründe des Diodorus gegen die Bewegung nun sind folgende: 1) Ein einfacher Theil eines Körpers muß auch in einem einfachen Theil des Raums seyn. Nun kann er sich in diesem nicht bewegen, denn er erfüllt ihn ganz. Was sich aber bewegen soll, muß in einem größern Raume seyn. Aber eben so wenig kann er sich in einem andern Raume bewegen, worin er noch ist. Die Bewegung ist also unmöglich. Denn ein Körper kann sich nur entweder in dem Raume, den er erfüllt, oder in einem andern, wo er nicht ist, bewegen. Das erste ist unmöglich; denn wenn er einen Raum erfüllt, so ruhet er; und das zweite ist nicht gedenkbar [28]). 2) Die Bewegung eines Körpers enthält überhaupt einen Widerspruch. Denn der bewegende Körper muß in einem Raume seyn; in einem Raume seyn, heißt aber so viel, als ruhen, sich nicht bewegen. Was sich also beweget, beweget sich nicht [29]). 3) Es lassen sich zwei Arten von Bewegung denken; eine, wo alle einfachen Theile eines Körpers in Bewegung sind, totale Bewegung (κινησις κατ' ειλικρινειαν); die zweite, wo mehrere Theile des Körpers sich bewegen, wenige ruhen, partielle Bewegung (κινησις κατ' επικρατειαν). Die partielle Bewegung muß vor der totalen vorausgehen; denn damit alle Theile in Bewegung kommen, müssen erst einige,

28) Sextus Empiricus adversus Physicos II. §. 86. 87. ει κινειται τι, ητοι εν ῳ εϛι τοπῳ κινειται, η εν ῳ μη εϛι· ουτε δε εν ῳ εϛι, μενει γαρ εν αυτῳ· ουτε εν ῳ μη εϛιν· ου γαρ εϛιν εν αυτῳ. ουκ αρα κινειται τι. Pyrrhonior. Hypotyp. II. §. 242.

29) Sextus Empiricus adversus Physicos. II. §. 112. το κινουμενον εν τοπῳ εϛι· το δε εν τοπῳ ον, ου κινειται· το αρα κινουμενον ου κινειται.

ge, dann mehrere u. s. f. bewegt werden, und die totale ist eine Steigerung der partiellen. Wenn nun gezeigt werden kann, daß die partielle Bewegung nicht möglich ist, so ist die Unmöglichkeit der Bewegung überhaupt gezeigt; denn ohne jene kann diese nicht seyn. Jenes läßt sich aber zeigen. Man setze nehmlich einen Körper, der aus drei einfachen Theilen bestehet, von welchen zwei in Bewegung, einer in Ruhe ist. Wird nun noch ein vierter ruhender Theil hinzugesetzt, so wird sich dennoch der Körper bewegen, wenn er gleich nun zwei ruhende und zwei bewegende Theile enthält. Denn der eine Theil, der hinzugesetzt ist, wird von den dreien, mit denen er sich bewegt, überwogen. Eben das ist der Fall, wenn noch ein fünfter, sechster u. s. w. ruhender Theil hinzugesetzt wird. Diodor ging bis zu dem 10000sten Theil fort, und schloß daraus die Unmöglichkeit der partiellen Bewegung. Denn es sey ungereimt zu sagen, ein Körper sey der größeren Zahl seiner Theile nach in Bewegung, in welchem doch nur zwei Theile in Bewegung und 9998 in Ruhe wären — [30]). Sextus erinnert dagegen, daß dieses ganze Raisonnement ein Sophisma ist, welches mehr blendet, als beweiset; denn sobald als zu den drei Theilen ein vierter ruhender hinzugethan wird, findet keine partielle Bewegung mehr statt, und das ganze Raisonnement beweiset daher nicht, was es beweisen soll [31]).

30) Sextus Empiricus advers. Physicos II. §. 113. seq.

31) Spalding Commentar. S. 11. 12. legt Diodor auch das Raisonnement gegen die Bewegung bei, welches Sextus l. c. §. 119. seq. anführt. Da aber Sextus §. 112. sagt: es gebe noch andere Gründe des Diodorus, die aber nicht so viel Gewicht, wiewohl mehr Sophisterei enthielten, und er wolle sie anführen, um

So wenig also dieser letzte Grund beweiset, so unwiderleglich ist der erste, wenn man sich in den Gesichtspunkt stellt, daß von der Bewegung nicht als Erscheinung die Rede und der Raum etwas ausser uns bestehendes ist. Diodor hatte insofern allerdings Recht, die Bewegung für etwas Unmögliches zu halten, indem sich der Verstand umsonst bemühet, sich denselben begreiflich zu machen. Gleichwohl konnte er nicht das Factum leugnen, daß in der Erfahrung Bewegung angetroffen werde, insofern ein Körper bald in diesem bald in einem andern Raume wahrgenommen wird. Wenn man unter der Bewegung den Uebergang von einem Orte zum andern verstehet, welches der gewöhnliche Begriff der griechischen Philosophen ist, und den Raum als aus einfachen Theilen bestehend denket, so konnte Diodor mit Recht sagen: ich erkenne wohl, daß sich etwas bewegt hat, aber nicht, daß es sich bewegt. Denn die Wahrnehmung lehrt mich nicht, daß und wie ein Körper von einem Orte zum andern übergehe, sondern nur, daß der Uebergang geschehen ist. Und so läßt sich diese Behauptung allerdings rechtfertigen. Allein paradox klang sie doch immer. Daher sagte Sextus: es sey ungereimt zu sagen, es habe sich etwas bewegt, wenn sich nichts bewege [32]). Auch erfuhr schon Diodor bei seinem Leben Widerspruch, von wem? wissen wir nicht. Man sagte es sey ungereimt, eine Bege-

ben-

damit man sich bei Untersuchungen vor ihnen in Acht nehmen könne, und nachdem er sie dargestellt, §. 118. hinzusetzt: ὁθεν τας μεν τοιαυτας επιχειρησεις παραιτητεον. εκεινοις δε μαλιστα χρηστεον λογοις. so glauben wir keinen Grund zu haben, es hieher zu rechnen.

32) Sextus Empiricus advers. Physicos II. §. 85. πως γαρ ουκ ατοπον, το, μηδενος κινουμενου λεγειν τι κεκινησθαι,

benheit in der gegenwärtigen Zeit für falsch und in der vergangenen für wahr zu halten. Denn wenn das Vergangene wahr gewesen sey, so muß auch das Gegenwärtige wahr seyn; und da das Vergangene die Grenze des Gegenwärtigen sey, so könne jenes nicht seyn, wenn dieses nicht gewesen sey [33]. Diodor vertheidigte sich dagegen durch einige Bemerkungen, welche mehr Schein als Gründlichkeit haben. Es giebt Fälle, sagt er, wo etwas, das man in der gegenwärtigen Zeit aussagt, falsch, in der vergangenen aber wahr ist. Man werfe z. B. eine Kugel an die Decke eines Zimmers. Indem sie geworfen wird, ist der Satz: die Kugel berührt die Decke, falsch; aber wenn sie die Decke erreicht hat, so hat die Aussage: die Kugel hat die Decke berührt, Wahrheit [34].

III. Noch verdient seine Reflexion über den Begriff des Möglichen eine Erwähnung, welche mit dem oben angeführten Kriterium der hypothetischen Urtheile in Verbindung stehet. Er behauptete: nur das allein sey möglich, was wirklich sey, oder wirklich geschehen werde. Nichts geschehe, was nicht aus Nothwendigkeit geschehe, und was geschehen könne, sey entweder schon wirklich oder werde wirklich werden. So wie bei dem, was geschehen ist, das Wahre nicht zum Falschen werden kann, so ist es auch unmöglich,

33) Sextus Empir. adv. Physic. II. §. 90. 91. και δη ενιοι μεν αδυνατον ειναι φασι, των συντελεστικων αληθων οντων, ψευδη τα παρατατικα τουτων· αλλ' αληθη καθεσταναι.

34) Sextus Empiricus advers. Physicos II. §. 97. seq. δοκει δε Διοδωρος προς την πρωτην (ενστασιν) ευθυς ύπηντηκεναι, διδασκων ότι ενδεχεται των συντελεστικων αληθων οντων, τα τουτων παρατατικα ψευδη τυγχανειν.

lich, daß dieses bei dem künftigen geschehe. Was geschehen ist, kann nicht zum Ungeschehenen gemacht werden. Hier ist die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit so einleuchtend, daß sie niemand leugnen kann. Aber bei einigen künftigen Begebenheiten fällt sie nicht so in die Augen, und daher scheint sie gar nicht vorhanden zu seyn. Wenn ein Mensch an einer tödtlichen Krankheit darnieder liegt, so ist die Aussage wahr: dieser wird an dieser Krankheit sterben; diese Nothwendigkeit aber findet auch bei dem statt, der eine weniger heftige Krankheit hat, wenn nur die Aussage, er wird sterben, wahr ist [35]). Auch in diesem Punkte war Diodor und Philo uneinig. Der letzte sagte: möglich ist das, wozu ein Subject Fähigkeit hat, wenn es auch, wegen äusserer Hindernisse, nicht geschiehet. Aristoteles scheint auf diese Streitigkeit, welche in der Folge noch mit mehr Hitze geführt wurde, schon Rücksicht genommen zu haben. Er bleibt aber bei dem logischen Begriff des Möglichen stehen, so wie Diodor und Philo den Begriff der realen Möglichkeit, doch nicht zureichend, zu bestimmen suchten [36]). Diodor verwechselt Mög-

35) Cicero de Fato c. 7. 9. Placet igitur Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem; nihil fieri, quod non necesse fuerit; et quicquid fieri possit, id aut esse iam, aut futurum esse: nec magis immutari ex veris in falsa ea posse, quae futura sunt, quam ea, quae facta sunt; sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non apparent, (appareat nach Bremi) ne inesse quidem videri.

36) Alexander Aphrodisiens. natural. quaest. I. c. 14. Aristoteles de interpretat. c. 9.

Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit einander. Das Wirkliche ist freilich auch möglich; aber das Mögliche ist darum doch nicht das Wirkliche. — Wahrscheinlich gehört dem Diodor auch die Behauptung zu, die Aristoteles anführt: nur dann könne eine Kraft wirken, wenn sie wirke; nur dann könne z. B. einer ein Haus bauen, wenn er wirklich eins baue; denn sie hängt mit jener zusammmen [37]).

Stilpo.

Unter allen Megarikern zeichnete sich Stilpo auf eine hervorstechende Weise aus, nicht allein durch seinen Scharfsinn, sondern auch durch seinen Charakter, der mit selbstständiger Kraft die fehlerhaften Neigungen seiner Vernunft unterwarf, und in jeder Lage als ein freies Wesen, das sich selbst das Gesetz seines Handelns vorschreibt, handelte [38]). Von seinem Scharfsinn zeugen noch zwei Behauptun-

37) Aristoteles Metaphysicor. VIII. c. 3. εισι δε τινες, ὁι Φασιν, ὁιον Μεγαρεικοι, ὁταν ενεργῃ, μονον δυνασθαι, ὁταν δε μη ενεργῃ, μη δυνασθαι, ὁιον, τον μη οικοδομουντα, μη δυνασθαι οικοδομειν, αλλα τον οικοδομουντα ὁταν οικοδομῃ.

38) Cicero de Fato c. 5. Stilponem Megaricum philosophum, acutum sane hominem, et probatum, temporibus illis accepimus. Hunc scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse: neque hoc scribunt vituperantes sed potius ad laudem: vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam esse doctrina, ut nemo unquam vinolentum illum, nemo in eo libidinis vestigium viderit.

tungen, welche uns alte Schriftsteller aus der Summe seiner Philosophemen aufbehalten haben, wenn gleich Plutarch versichert, daß sie nur Spiele seines Geistes waren, welche in den Unterhaltungen und Streitigkeiten mit Philosophen Platz fanden [39]. Diese Sätze sind: es giebt keine Gattungsbegriffe, und; es giebt nur identische Urtheile, welche nicht allein damals wegen ihres paradoxen Ansehens, sondern auch in unsern Zeiten wegen der ersten Spur von synthetischen Sätzen, die man in ihnen glaubte gefunden zu haben, Aufsehen gemacht haben. Vor allen Dingen müssen wir erst den Sinn dieser Sätze zu bestimmen suchen.

I. Stilpo behauptete, wie Diogenes berichtet, niemand sage, daß der Mensch (in abstracto) existire. Denn wenn er vom Mensch überhaupt spricht, so verstehet er weder diesen, noch jenen einzelnen Menschen. Und warum sollte er mehr diesen oder jenen bezeichnen? Er bezeichnet also gar keinen. Und: Kohl ist nicht das, was ich hier sehe. Denn Kohl war schon vor tausend Jahren. Also ist dieses nicht Kohl [40]). Dieser Gedanke des Stilpo scheint vom Diogenes ziemlich dunkel ausgedrückt, und der Text selbst ist vielleicht nicht ohne Fehler; auch ist der Zusammenhang zwischen der ersten und zweiten Instanz nicht klar. Indessen ist doch der Hauptgedanke, daß es keine Gat-

39) Plutarchus adversus Colot. S. 1119. S. Note 5.

40) Diogenes Laert. II. §. 119. δεινος δε αγαν ων εν τοις εριστικοις, ανηρει και τα ειδη, και ελεγε τον λεγοντα ανθρωπον ειναι, μηδενα [λεγειν] ουτε γαρ τον δε λεγειν ουτε τον δε. τι γαρ μαλλον τον δε η τον δε; ουτε αρα τονδε. και παλιν· το λαχανον ουκ εστι το δεικνυμενον· λαχανον μεν γαρ ην προ μυριων ετων· ουκ αρα εστι τουτο λαχανον.

Gattungsbegriffe gebe, in der ersten Instanz noch deutlich genug zu erkennen, und die Gründe, welche diesen Denker darauf leiteten, vielleicht nicht so schwer zu entdecken. Einige Bekanntschaft mit den Schriften des Plato ist schon zureichend, um die Schwierigkeiten kennen zu lernen, mit welchen der menschliche Geist zu kämpfen hatte, um sich einen richtigen Begriff von der Vorstellung überhaupt, und ihren Arten vorzüglich von dem Begriffe, und ihrem Verhältniß zu dem vorgestellten Objecte zu verschaffen. Der an sich richtige Satz: keine Vorstellung ist ohne ein Vorgestelltes, welcher aus der Reflexion über das Vorstellen unmittelbar hervorgehet, wurde aus Mangel einer tiefen Ergründung des Erkenntnißvermögens sehr leicht in den umgewandelt: Keine Vorstellung ist ohne ein objectiv Reales; jeder, der sich etwas vorstellt, stellt sich etwas Wirkliches (das auch ausser der Vorstellung so in der Natur vorhanden ist,) ein ον vor [41]. Hierauf gründeten die Sophisten ihren Dogmatismus, indem eine falsche Vorstellung nach der Voraussetzung eine Unmöglichkeit ist. Und Plato konnte kaum die den Verstand empörenden, mit dem ersten Gesetz des Denkens streitenden Folgerungen daraus durch eine Unterscheidung, zwischen dem positiven und negativen ον, zurückweisen [42]). Und hierauf gründet sich denn nun auch, wenn wir nicht irren, Stilpos Gedanke, daß die Begriffe keine objektive Bedeutung haben, weil sie kein Individuum bezeichnen, und daß sie also, weil sie nichts vorstellen, auch Nichts sind, und daß im Gegentheil, wenn sie wirklich ein Object vorstellten, kein Individuum, welches in der Erfahrung aufgewiesen werden kann, demselben entspreche, weil dieses unwandelbar und unvergänglich seyn müßte, welches dem wi-

41) Plato Sophista 2. B. S. 240. seq.

42) Plato Sophista S. 281. 282.

widerspricht, was die Wahrnehmung lehrt. (Dieses scheint uns zum wenigsten der Sinn der letzten Instanz zu seyn). Kurz Stilpo wurde des Unterschiedes zwischen Anschauungen und Begriffen inne und verwarf die letzten, weil sie nicht, wie die ersten, ein Objekt darstellen, welches angeschauet werden kann. Er würde, wenn er diesen Gedanken weiter entwickelt hätte, den Satz, der in ihm unmittelbar enthalten ist, aufgestellt haben: Keine Vorstellung ist wahr und von realer Bedeutung, welche nicht einen einzelnen bestimmten Gegenstand vorstellt, und die Beziehung auf mehrere Gegenstände, ist ein Beweis von ihrer Leerheit [43]).

II. Hiermit hängt nun auch der andere Satz zusammen, daß es keine andere, als identische Sätze gebe. Denn wenn es keine Begriffe, welche gemeinsame Merkmale enthalten, sondern nur Anschauungen giebt, deren jede einen individuellen verschiedenen Gegenstand hat, so giebt es kein logisches Band, Vorstellungen mit einander zu verbinden, als nur identische z. B. Mensch ist Mensch, gut ist gut. Jede Vorstellung ist von der andern verschieden, keine enthält etwas Gemeinsames, ihr Gegenstand ist von dem der andern verschieden, und getrennt. Wie sollten sie sich also verbinden lassen? Keinem Gegenstande kann also ein Prädicat beigelegt werden,

43) Wo wir nicht irren, so hatte Aristoteles diese Behauptung des Stilpo oder eine ähnliche vor Augen, wenn er de anima II. c, 3. schrieb δηλον ουν, ὁτι τον αυτον τροπον ἑις αν ειη λογος ψυχης τε και σχηματος, ουτε γαρ εκει σχημα παρα το τριγωνον εστι και τα εφεξης, ουτε ενταυθα, ψυχη, παρα τας ειρημενας· γινοιτο δ' αν και επι των σχηματων λογος κοινος, ὁς εφαρμοσει μεν πασιν, ιδιος δε ουδενος εσται σχηματος.

den, das von demselben verschieden ist [44]). Die Urtheile: das Pferd läuft; der Mensch ist gut, sind also irrig. Wären sie richtig, so müßte sich zeigen lassen, daß das Laufen dem Pferde und das Prädicat gut nur allein dem Menschen zukomme; beides müßte mit ihren Subjekten identisch seyn. Daß dieses aber nicht ist, zeigt sich schon daraus, daß man nicht eins durchs andere erklären, oder eins an des andern Stelle setzen kann. Wäre es aber, so könnte man nicht auch vom Hunde und Löwen das Laufen aussagen, oder ausser dem Menschen auch noch andere Dinge, als z. B. Speisen oder Arzneien, gut nennen [45]).

Wenn

44) Plutarch. adverſ. Coloten p. 1119. ἑτερον ἑτερȣ μη κατηγορεισθαι. Simplicius in Physica Ariſtotelis p. 26. δια δε την περι ταυτα αγνοιαν, και ὁι Μεγαρικοι κληθεντες φιλοσοφοι, λαβοντες ὡς εναργη προτασιν, ὁτι ὡν ὁι λογοι ἑτεροι ταυτα ἑτερα εςιν, και ὁτι τα ἑτερα κεχωρισαι αλληλων, εδοκȣν δεικνυναι αυτον ἀυτȣ κεχωρισμενον ἑκαςον. επει γαρ αλλος μεν λογος Σωκρατȣς μȣσικȣ, αλλος δε Σωκρατȣς λευκȣ, ειη αν και Σωκρατης αυτος αυτȣ κεχωρισμενος.

45) Plutarchus adverſ. Coloten p. 1120. ει περι ἱππȣ το τρεχειν κατηγορȣμεν, ȣ φησι ταυτον ειναι τῳ περι ȣ κατηγορειται το κατηγορȣμενον, αλλ᾽ ἑτερον μεν ανθρωπῳ τȣ τι ην ειναι λογον, ἑτερον δε τῳ αγαθῳ, και παλιν το ἱππον ειναι, τȣ, τρεχοντα ειναι, διαφερειν. ἑκατερȣ γαρ απαιτȣμενοι τον λογον, ȣ τον αυτον αποδιδομεν ὑπερ αμφοιν. ὁθεν ἁμαρτανειν τȣς ἑτερον ἑτερȣ κατηγορȣντας. ει μεν γαρ ταυτον εςι τῳ ανθρωπῳ το αγαθον, και τῳ ἱππῳ το τρεχειν, πως και σιτιȣ και φαρμακȣ το αγαθον και νη Δια παλιν λεοντος και κυνος το τρεχειν;

Wenn die letzte Behauptung, wie es nicht wohl geleugnet werden kann, mit der ersten in Verbindung stehet, so kann man um so weniger dem Urtheile der Gelehrten beitreten, welche, wie Schwabe, Ständlin, Buhle, hier die erste Spur und Ahnung synthetischer Urtheile zu finden glaubten. Der Gegensatz zeigt, daß Stilpo noch keinesweges auf den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätzen gekommen war, und daher auch nicht nach dem Grunde der letzten fragen konnte. Er konnte auch um so weniger darauf kommen, da er das Urtheilen zwar für eine Function des Verstandes, aber nur eine solche hielt, die von der Natur äusserer Objekte abhängig ist, und gerade das und so darstellet, was an einem Objekte angetroffen wird. Er würde gegen die Urtheile, das Pferd läuft, der Mensch ist gut, keine Bedenklichkeit gehabt haben, wenn nicht eben diese Prädicate auch in andern Urtheilen gebraucht würden, ihrer Individualität und Congruenz beraubt, und daher nothwendig verfälscht werden müßten. Stilpo wollte, daß, so wie die Vorstellungen, so auch die Urtheile der Natur der Objekte genau entsprechen sollten. Darnach kann es keine allgemeinen und besondern, im Gegentheil nur einzelne individuelle Urtheile geben.

Diese Sätze sind übrigens weder eine neue Erscheinung, noch den Megarikern eigenthümlich. Wir haben den letzten schon beim Antisthenes gefunden. (Man sehe oben 2. Hauptst. 3. Abschn.). Aber wahrscheinlich waren Stilpo und Antisthenes nicht die einzigen, welche so etwas behaupteten, weil sich das aus dem Zustande der philosophischen Kenntnisse und der Entwickelung des Verstandes leicht begreifen läßt. Die Ursache war theils das Streben nach Entdeckung bestimmter Gesetze des Denkens und Erkennens, theils die Nothwendigkeit sich gegen verfängliche Sophismen zu schützen, welche ebenfalls aus dem Mangel jener Grundsätze herrührten. Denn einige Sophisten suchten alle Urtheile, in denen einem Subjekt ein Prädicat bei-

beigelegt wurde, aus dem Grunde zu widerlegen, daß aus einem Subjecte mehreres, aus **Einem vieles** gemacht werde [46]). Man wußte sich gegen die dialektischen Künsteleien solcher Art nicht anders zu schützen, als wenn man einen und denselben Begriff zum Subject und Prädicat machte, und dieses elenden Mittels bedienten sich unter andern auch die Eretrischen Philosophen [47]). Es ist daher gar nicht nothwendig, diese Sätze mit **Spalding** aus dem eleatischen Systeme zu erklären, welches auch um so weniger angehet, weil Stilpo gegen das eleatische System der Erfahrungserkenntniß mehr Realität einräumt, als den Vernunftbegriffen.

Von praktischen Untersuchungen der Megarischen Philosophen ist fast gar nichts bekannt, und wahrscheinlich beschäftigten sie sich, den **Stilpo** ausgenommen, wenig damit. Von dem letzten wissen wir, daß er ein Lehrer des Stifters der Stoa war, und im Grunde dieselben Grundsätze lehrte. Die **Apathie** war auch ihm der Hauptcharakter des Weisen, daß er unabhängig von allen äussern Dingen in seiner Selbstständigkeit die Befriedigung aller Wünsche finde. Nach dem **Seneca** aber ist der Unterschied zwischen dem Weisen des Stilpo und der Stoiker, daß dieser das Unangenehme **empfindet**, aber durch seine Geistesstärke besiegte, jener hingegen es **nicht einmal empfindet**; daß jener bei aller Selbstgnügsamkeit, doch die geselligen Neigungen, Freundschaft und Wohlwollen, nicht unterdrückt, dieser aber alle solche Ver-

L 2 bin-

46) **Plato Sophista** 2. B. S. 269. 270.

47) **Simpl. in Physica. Arist.** p. 20. ὁι δε εκ Ερετριας ὅτω την απορια εφοβηθησαν, ὡς λεγειν, μηδεν κατα μηδενος κατηγορεισθαι, ἀλλ᾽ αυτο καθ᾽ ἁυτο ἑκαςον λεγεσθαι, ὁιον ὁ ανθρωπος ὁ ανθρωπος, καὶ το λευκον λευκον.

bindungen stolz von sich weiset [48]). Ungeachtet Lipsius an der richtigen Angabe dieser Lehre des Stilpo zweifelt, weil diese Apathie oder vielmehr Gefühllosigkeit eher dem Pyrrho als Stilpo angemessen sey, und kein anderer Schriftsteller dem letzten, wohl aber dem ersten diese beilege [49]) so ist doch dieses noch kein hinlänglicher Grund, dem Stilpo diese abzusprechen. Denn warum sollte es nicht auch möglich seyn, daß beide darin übereinstimmten. Zweitens läßt sich alles auch aus dem Begriff des Weisen bündig ableiten, wenn man sich unter demselben ein Ideal der Menschheit, oder vielmehr der übermenschlichen Natur denkt, in welchem alle menschlichen Bedürfnisse und Unvollkommenheiten, z. B. die Leidensfähigkeit, das Bedürfniß der Geselligkeit entfernt sind.

Wir schliessen diesen Abschnitt mit einigen Bemerkungen über die Elische und Eretrische Schule, die zu wenig Eigenthümliches uns darbietet, als daß wir ihr einen eignen Abschnitt widmen könnten. Beide machen im Grunde nur eine Schule aus; ihre Unterscheidung beruhet auf dem nicht

48) Seneca Epistola IX. Hoc obiicitur Stilponi ab Epicuro et his, quibus summum bonum visum est animus impatiens. — Hoc inter nos et illos interest. Noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit, illorum, ne sentit quidem. Illud nobis cum illis commune est, sapientem se ipso esse contentum, sed tamen et amicum habere vult, et vicinum et contubernalem, quamvis sibi ipse sufficiat.

49) Lipsius Manuductio ad Philosoph. Stoic. III. c. 7.

nicht wesentlichen Grunde, daß Phädo aus Elis und Menedemus aus Eretria war. Die Schüler und Nachfolger beider sind größtentheils Männer, die sich durch nichts einen Anspruch auf eine bleibende Stelle in einer Geschichte der Philosophie erworben haben. — Sie scheinen mit den Megarischen einerlei Grundsätze, einerlei Gesichtspunct gehabt zu haben, wie schon aus dem, was wir oben anführten, erhellet. Ausserdem aber nahmen sie auch Lehrsätze von andern Philosophen an; so berichtet Diogenes, daß Menedemus die moralischen Grundsätze des Plato billigte [50]).

Vielleicht müssen wir aber bedauern, daß wir nicht mehr Nachrichten von einigen derselben haben, als der unphilosophische Sammler Diogenes für gut befand, aufzunehmen, da sie uns so manchen Aufschluß über den Zustand des philosophischen Studiums und über die Geschichte der wissenschaftlichen Literatur geben würden. So erzählt Diogenes von dem Menedemus, er habe von den Urtheilen, die bedingten, und zusammengesetzten, auch die categorischen negativen, verworfen, und nur die bejahenden für gültig erkannt [51]). Aus welchem Grunde, wird nicht hinzugefügt. Vielleicht nur aus der Ursache, welche Simplicius anführte. Es bestätiget sich daraus, daß die megarischen Philosophen, wie wir oben vermutheten, sich schon mit der Theorie der hypothetischen Sätze beschäftiget haben, und daß Aristoteles in Ansehung seines Verdienstes um die Logik, vielleicht noch manche Abrechnung zu halten hätte, wenn

50) Diogenes Laert. II. §. 135.

51) Diog. Laert. II. 135. ανηρει δε, Φασι, και τα αποφατικα των αξιωματων, καταφατικα τιθεις, και τουτων τα ἁπλα προσδεχομενος, τα ουχ ἁπλα ανηρει, λεγων συνημμενα και συμπεπλεγμενα.

wenn unsere Kenntniß der damaligen Zeiten vollständiger wäre.

Fünfter Abschnitt.

Pyrrho, der Skeptiker.

Das Mißtrauen der Vernunft gegen Speculationen, welches durch die Uneinigkeit der Philosophirenden so sehr genähret wurde, pflanzte sich aus der ersten Periode auch in die zweite fort. Aber natürlich fand der skeptische Geist nicht so viel Empfänglichkeit als der dogmatische, da dieser durch den natürlichen Hang zur Erweiterung der Erkenntniß begünstiget wird. Daher finden wir in dieser Periode nur wenig Männer, welche, frei vom dogmatischen Wahn, alle Speculationen in Anspruch nahmen. Derjenige Mann, welcher durch das Studium einiger ältern Philosophen, durch die Uneinigkeit der lebenden, und vorzüglich durch die dialektische Spitzfindigkeit, welche in der Megarischen Schule herrschend worden war, zu einem allgemeinen Zweifel veranlaßt wurde, war **Pyrrho** aus Elis.

Auch in diesem Theile der Geschichte herrscht viel Dunkelheit und Verwirrung. Denn theils waren die meisten Nachfolger des Pyrrho wenig berühmte Männer, theils ward ihr Name durch den Glanz der gleichzeitigen und nachfolgenden Dogmatiker verdunkelt. Die wenigen Nachrichten von ihrem Leben sind durch Erdichtungen und Uebertreibungen allerlei Art verunstaltet, welche aus dem Haß der Dogmatiker entsprangen. Da sie die Unmöglichkeit fühlten, die Skeptiker zu widerlegen, und es unbegreiflich fanden, wie man gegen so offenbare Wahrheiten die Augen verschliessen könne, so suchten sie sich durch Carricaturen

zu

zu rächen, welche sie der Person der Zweifler andichteten. Doch ein Theil solcher Anekdoten, wodurch Pyrrho mehr als ein Sonderling erscheint, muß vielleicht auch auf Einfalt und Unwissenheit gerechnet werden, da man sich in den Grund und Grenzen des Zweifels des Gewöhnlichen und Geglaubten nicht zu finden wußte, und meinte, ein solcher Skeptiker, der die objektive Gültigkeit aller speculativen Behauptungen bestreite, müsse auch in seinem wirklichen Leben gerade das Widerspiel aller Menschen seyn, und z. B. keinem wüthenden Hunde, keinem Abgrunde aus dem Wege gehen. Was diese Vermuthung wahrscheinlich macht, ist der Umstand, daß nur allein von dem Vater der Skeptiker, dem Pyrrho, solche abgeschmackte Mährchen sich verbreitet haben. Endlich sind auch die Lebensumstände einiger anderer Männer, die denselben oder ähnliche Namen führten, verwechselt, und in der Person des berühmtesten unter ihnen, des Skeptikers vereiniget worden [1]). Doch würden wir alles dieses noch verschmerzen können, wenn nur die Data von dem Philosophiren des Pyrrho und seiner Nachfolger, von dem Grunde und Gesichtspuncte ihrer Zweifel, und vorzüglich von der allmäligen Ausbildung derselben, vollständiger und bestimmter wären. Diogenes stellt nach seiner gewöhnlichen Art die vorzüglichen skeptischen Raisonnements auf, wie er sie vermuthlich in dem Sextus oder auch in dem Menodotus und Aenesidemus fand, welche die Zweifel wahrscheinlich mit weit mehr Deutlichkeit, Bestimmtheit und Stärke, als die ältern Pyrrhonier entwickelt hatten, ohne uns über die fortschreitende Ausbildung des Skepticismus vollständig zu belehren. Auch andere Schriftsteller schweigen

1) So wird z. B. offenbar Pytho, ein Schüler des Plato, mit dem Pyrrho verwechselt, wenn Diogenes IX. §. 65. und nach ihm, mehrere neue Schriftsteller erzählen, die Athenienser hätten dem letzten eine Statue errichtet, weil er den thracischen Despoten Cotys ermordet habe.

größtentheils über diesen Punct, daß sich nur wenige zuverlässige Data ausmitteln lassen. Daß aber auch bei dem Skepticismus eine Fortschreitung statt gefunden hat, ist schon durch die Analogie aller menschlichen Erfindungen, Systeme und Theorien wahrscheinlich; noch wahrscheinlicher aber durch folgende zwei Gründe: Erstlich der Skepticismus ist ein beständiger Gefährte des Dogmatismus, und richtet sich fast immer nach der Beschaffenheit des letzten. So wie die dogmatischen Systeme umfassender und mit mehr logischer Kunst bearbeitet werden, in dem Verhältnisse erhebt sich auch der Skepticismus zu stärkern und weit greifendern Angriffen des Dogmatismus. Denn die Anlage zu beiden ist in der Vernunft vorhanden; die größere Kultur derselben hat nothwendig Einfluß auf alle ihre Erzeugnisse, sie mögen nun in Systemen oder in Bestreitung derselben bestehen. Es läßt sich daher nicht erwarten, daß Pyrrho, der zu Alexanders Zeiten lebte, wo die ausgearbeitetsten Systeme der Alten noch nicht erschienen, oder noch zu wenig bekannt waren, auf eine eben so umfassende und scharfsinnige Art die Dogmatiker bestritten habe, als die neuern und vorzüglich Sextus gethan hat, und thun konnte. Zweitens. Es ist ein historisches Factum, daß der Skepticismus der Pyrrhonier und der neuen Akademie beständig mit einander gewechselt hat. Jener war der frühere, er wurde aber durch die neue Akademie verdrängt; und als diese wieder in einen völligen synkretistischen Dogmatismus verfiel, lebte jener wieder auf. Zu Ciceros Zeiten hatte weder Pyrrho noch die Pyrrhonier noch fast gar keinen Ruhm. Dieser gelehrte Römer gedenkt des ersten kaum einigemale im Vorbeigehen, und nicht einmal da, wo man es erwarten sollte, wenn er nehmlich die Partie der Akademiker gegen die Dogmatiker nimmt [2]). Dieses läßt sich doch

2) Cic. de Fin. II. c. 11. 13. de Offic. I. c. 2.

doch gar nicht denken, wenn Pyrrho ein so scharfsinniger Bestreiter des Dogmatismus gewesen wäre, der mit dem Sextus z. B. in Parallele gesetzt werden könnte; im Gegentheil muß man schliessen, daß die Akademiker darum die Pyrrhonier verdunkelten, weil sie mit furchtbarern Waffen das eitle Wissen der Dogmatiker anzugreifen wußten, und daß daher die Sekte der Pyrrhonier bald verlosch [3]).

Ein Hauptgegenstand der Geschichte des Pyrrhonischen Skepticismus ist daher die Untersuchung: wie weit Pyrrho und seine nächsten Nachfolger in ihrer Bestreitung des Dogmatismus gegangen sind, welchen Gesichtspunct sie dabei gefaßt, und welcher Gründe sie sich dabei bedient haben. Wir werden aus dieser Untersuchung sehen, daß erst später der Skepticismus die Gestalt erhielt, in welcher wir ihn bei dem Sextus erblicken, und nur aus diesem Grunde kann die Stelle gerechtfertiget werden, die wir dem Pyrrho angewiesen haben. Da aber diese Untersuchung sich zum Theil auf einige Lebensumstände des Pyrrho und seines berühmtesten

3) Diogenes Laert. IX. §. 115. τȣτȣ (des Timon) διαδοχος (ὡς μεν Μῆνοδοτος Φησι) γεγονεν ȣδεις. Aristocles beim Eusebius Praeparat. Evangelic. XIV. c. 18. μηδενος δε επιςραΦεντος αυτων ὡς ει μηδε εγενοντο το παραπαν, εχθες καὶ πρωην εν Αλεξανδρεια τη κατ᾽ Αιγυπτον Αινησιδημος τις αναζωπυρειν ηρξατο τον ὑθλον τȣτον. Cicero de oratore III. c. 17. fuerunt etiam alia genera philosophorum, qui se omnes fere Socraticos esse dicebant; Eretriacorum, Herilliorum, Megaricorum, Pyrrhoniorum: sed ea horum Peripateticorum, Academicorum, Stoicorum vi et disputationibus sunt iam diu fracta et extincta.

sten Nachfolgers, Timon, gründet, so müssen wir eine kurze Lebensbeschreibung von beiden vorausschicken.

Pyrrho, aus Elis, (nicht Elea) war erstlich ein Maler, und hörte dabei die philosophischen Vorträge des Dryson (oder Bryson), der aber wahrscheinlich nicht der Sohn des Stilpo, sondern ein anderer ist; hernach wurde er ein Schüler des Anaxarchus und begleitete mit diesem den Alexander auf seinen Feldzügen 4). Aber bei diesem Hofphilosophen mag wohl Pyrrho keine Veranlassung zu seinem Skepticismus gefunden haben, vielmehr ist diese theils in den Schriften des Democrits, theils in der Kenntniß der Sokratischen Lebensphilosophie aufzusuchen. Das erste beruhet auf dem Zeugniß eines Zeitgenossen, des Philo, der noch dazu ein Freund dieses Pyrrho war; dieser versichert, daß Pyrrho sehr oft des Demokrits mit Hochachtung gedacht habe, und des Aristocles beim Eusebius 5). Für das

4) Diogenes Laert. IX. p. 61. Euseb. Praepar. Evang. XIV. c. 18.

5) Diogenes Laert. IX. §. 67. αλλα και Φιλων ὁ Αθηναιος, γνωριμος αυτου γεγονως, ελεγεν, ὡς εμεμνητο μαλιστα μεν Δημοκριτου, ειτα δε και Ὁμηρου, θαυμαζων αυτον. Eusebius Praeparatio Evangel. XIV. c. 18. ὁ μεν ουν Πυρρων Αναξαρχου τινος εγενετο μαθητης, ὁς το μεν πρωτον ην ζωγραφος, ουδ᾽ ουτως ευτυχης, επειτα τοις Δημοκριτου βιβλιοις εντυχων, χρηστον μεν ουδεν ουτε ευρεν ουτε εγραψε, κακως δε παντας ειπε και Θεους και ανθρωπους. Die letzte Stelle scheint der ersten zu widersprechen, indem sie nach den Worten sagt: Pyrrho habe nichts Befriedigendes in Demokrits Schriften gefunden. Der Sinn ist aber der: er fand die Veranlassung zu seiner Skepsis darin, und das war in Aristocles Augen nichts Gutes.

das zweite läßt sich zwar kein ausdrückliches Zeugniß beibringen; aber es wird uns theils daraus wahrscheinlich, daß Cicero die Pyrrhonier selbst mit unter die Sokratiker zählet [6]) und daß die Denkart des Pyrrho wirklich sehr viel Aehnliches mit diesem weisen Athenienser hat. Auch darf uns die Frage, auf welchem Wege er Kenntniß vom Sokrates erlangen konnte, gar nicht in Verlegenheit setzen, wenn auch weder Dryson noch Klinomachus, chronologischer Schwierigkeiten wegen, seine Lehrer waren [7]), da Phädo aus derselben Stadt war, und daselbst auch eine Schule errichtet hatte.

Wir finden in dem wenigen, was wir von dem Leben dieses Mannes wissen, die offenbaren Erdichtungen abgerechnet, nicht das geringste, was uns abhalten könnte, anzunehmen, Pyrrho sey durch das, was das Gerücht vom Sokrates bekannt gemacht hatte, oder auch selbst durch den Umgang mit Phädo oder einen andern veranlaßt worden, ein Nacheiferer des Sokrates zu werden, zumal wenn man annimmt, daß sein Geist gewisse Aehnlichkeiten mit dem Sokratischen hatte. Wahrscheinlich würden wir diese Geistesverwandschaft noch weit deutlicher verfolgen können, wenn ein besseres Schicksal über die Schriften des originellen Timon gewaltet hätte. Aber selbst die wenigen Bruchstücke, die sich erhalten haben, zeichnen einige starke Charakterzüge aus, in denen Sokra-

tes

6) Man sehe die Note 3.

7) Diog. Laert. IX. §. 61. Suidas Σωκρατης. Da Pyrrho wahrscheinlich um die 101. Olympiade geboren wurde, Stilpo aber um die 112 - 120. Olympiade gelebt haben muß, so kann weder Klinomachus noch Stilpons Sohn Dryso der Lehrer des Pyrrho gewesen seyn, es müßte denn erst späterhin, nach seiner Zurückkunft von Alexanders Feldzug geschehen seyn. Aber für Zeitgenossen kann man sie immer halten.

tes und Pyrrho zusammenstimmen. Nur dieses, heißt es in einem, wünscht mein Geist zu wissen, wie du, Pyrrhon, einzig in deiner Art, noch immer mit solchem Gleichmuth, mit solcher Ruhe leben kannst, und gleich einem Gott unter den Menschen hervorragst [8]). Und: Wie und wo fandest du doch, ehrwürdiger Greis, die Kunst, dich von aller blinden Verehrung der Meinungen, von allem leeren Weisheitsdünkel der Sophisten loszureissen, und die Zauberbande der betrügerischen Ueberredung zu zerstöhren. Dich kümmert es wenig zu erforschen, woher die Luft, welche Griechenland umgiebt, oder woraus jedes Ding entstand, und in was es aufgelöset wird [9]). Wer erkennet hier nicht gerade die Sokratische Nüchternheit, die Entsagung auf alle leere Speculationen, die für den Menschen, als Menschen keinen Nutzen haben?

Will

8) Diog. Laert. IX. §. 65. τȣτο μοι, ω Πυῤῥων, ἱμειρεται ητορ ακȣσαι
πως ποτ' ανηρ ετ' αγεις ῥαςα μεθ' ἡσυχιας
μȣνος εν ανθρωποισι θεȣ τροπον ἡγεμονευων;

9) Diog. Laert. IX. §. 65. ω γερον, ω Πυῤῥων, πως η ποθεν εκδυσιν ευρες
λατρειης δοξων τε κενοφροσυνης τε σοφιςων
και πασης απατης πειθȣς τ' απελυσαο δεσμα.
ȣδε μελει σοι ταυτα μεταλλησειν, τινος αυραι
ἑλλαδ' εχȣσι, ποθεν τε και εις ὁ κυρει τα ἑκαςα.

Will man Beispiele von der Aehnlichkeit in dem Praktischen, in dem Charakter, so fehlt es auch hier nicht an Berührungspuncten. Alles, was wir von Pyrrho wissen, beweiset, daß er ein rechtschaffener Mann war, von sanfter und friedfertiger Gemüthsart, der in den Verhältnissen, in denen er lebte, seine Pflichten treu erfüllte. Sein einziges Bestreben war sittlich gut zu werden [10]. Auch genoß er ausgezeichnete Achtung von seinen Mitbürgern, indem sie ihm nicht nur eine Priesterstelle gaben, sondern auch aus Rücksicht gegen ihn allen Philosophen ansehnliche Privilegien ertheilten [11]).

In einem Punkte scheint sich Pyrrho von dem Sokrates zu entfernen, darin nehmlich, daß er eine weniger gute Meinung von den Menschen hegte, und oft den Vers des Homers: Menschen sind wie das Laub der Bäume, und ähnliche im Munde führte. Aber Philon, der dieses berichtet, bemerkt auch, daß er sie in keiner andern Absicht angeführt habe, als um die Charakterschwäche, das Streben nach nichtswürdigen Dingen, und den Mangel ernsthafter Denkungsart an den Menschen zu rügen [12]).

Und

10) Diogenes Laert. IX. §. 64. nach der Stephan. Uebersetzung, welche dem Sextus beigefügt ist. Unde et illum complectitur mirifice Timon in Pythone et in Sillis, quod liber evaserit omnibus perturbationibus, superstitioneque et vanitate et captione sophistica ac Dei instar inter homines regnarit. Dieses steht nicht in der Meibom. Ausgabe des Textes) — καταληφθεις δε ποτε και ἑαυτῳ λαλων, και ερωτηθεις την αιτιαν, εφη, μελεταν χρηστος ειναι.

11) Diogenes Laert. IX. §. 64.

12) Diog. Laert. IX. §. 67. 68. προσφερεσθαι δε και ταυτα, και ὁσα συντεινει εις το αβεβαιον και κενοσπουδον ἁμα και παιδαριωδες των ανθρωπων,

Und eben darin nähert sich seine Denkungsart der Sokratischen wieder, und eröffnet uns eine neue Aussicht auf den Ursprung seines Skepticismus. Ueberzeugt, daß Sittlichkeit allein die Würde des Menschen ausmacht, erschien ihm alles Wissen dagegen von geringerem Werth. Und nachdem einmal Gleichgültigkeit gegen alle Speculationen seinen Geist erfüllt hatte, alle bisherigen Versuche der Art das Ansehen der Wichtigkeit in seinen Augen verloren hatten, konnte er um so freier und unbefangener zu einer Prüfung derselben übergehen. Die Zusammenstellungen aller Begriffe und Behauptungen überzeugte ihn von der Ungewißheit und Thorheit alles menschlichen Wissens, welches dem Menschen keine sichere Belehrung über die Dinge, die ihn umgeben, über die Natur dessen, was er als sein höchstes Gut begehrt, und keine festen Regeln für sein Handeln gewährt. Er folgerte daraus das Resultat, daß das speculative Denken, welches über die Erscheinungen hinausgehet, gar keinen Nutzen gewähret, und daß es besser ist, der Mensch richtet sich in seinen praktischen Verhältnissen nach seinen Gefühlen, die ihn weniger irre führen, als die Speculationen.

Daß dieses der Gesichtspunct des Pyrrho war, läßt sich aus einigen Stellen des Cicero beweisen, die bei der gewöhnlichen Behandlung des Skepticismus fast ganz unbeachtet geblieben sind. In den Büchern von dem höchsten Gute zählt er den Pyrrho an einigen Stellen unter denen auf, welche die Sittlichkeit das honeste vivere für das einzige Gut und ausserdem nichts für begehrungswerth gehalten haben; er verbindet hier mehrmals den Aristo Chius mit dem Pyrrho und tadelt sie, daß sie ausser der Tugend alles übrige für gleichgültig erklärt und gesagt hätten, es sey z. B. zwischen der vollkommensten Gesundheit und der heftigsten Krankheit kein Unterschied; und sie hätten, setzt er hinzu, indem sie

die

die Tugend von allem Materiellen entfernt, und ihr nichts gelassen hätten, woraus sie entspringen, oder worauf sie sich gründen könnte, die Tugend selbst zu einem Undinge gemacht [13]). Eben so scheint auch eben der Aristo, dessen wir erwähnt haben, gedacht zu haben, der eben aus dem Grunde, weil er die Tugend für das einzige Gut hielt, alle Wissenschaften, die Ethik ausgenommen, als unnütz oder unmöglich verwarf [14]).

Diese Gleichgültigkeit gegen die Wissenschaften konnte einen philosophischen Kopf leicht weiter führen. Er konnte, um diese zu rechtfertigen, untersuchen, was denn von den berühmtesten Philosophen ausgemacht worden sey; und da das Resultat für die Dogmatiker nicht günstig ausfallen konnte, zuletzt bei einem allgemeinen επεχειν stille stehen.

Uebri-

13) Cicero de Finib. IV. c. 16. Itaque mihi videntur omnes quidem illi errasse, qui finem bonorum esse dixerunt, honeste vivere: sed alius alio magis: Pyrrho scilicet maxime, qui, virtute constituta, nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat. II. c. 13. Quae cum Aristoni et Pyrrhoni omnino visa sunt pro nihilo, vt inter optime valere et gravissime aegrotare nihil prorsus dicerent interesse: recte iam pridem contra eos desitum est disputari. Dum enim in una virtute sic omnia esse voluerunt, vt eam rerum selectione expoliarent, nec ei quidquam, aut unde oriretur, darent, aut vbi niteretur: virtutem ipsam, quam amplexabantur, sustulerunt.

14) Diog. Laert. VII. §. 160.

Uebrigens hat Pyrrho nichts über seinen Skepticismus geschrieben [15]). Sein Freund und Schüler Timon war der erste, welcher den Skepticismus schriftlich behandelte, und daher auch zugleich als Referent des Pyrrho zu betrachten ist. Aus mehreren Ursachen ist zu bedauern, daß wir von diesem merkwürdigen Mann, der für die Geschichte der Philosophie vielleicht noch wichtiger ist, als Pyrrho, so wenig Zuverlässiges wissen, noch mehr aber der Verlust seiner Schriften zu beklagen, von denen nur hie und da Fragmente vorkommen.

Timon aus Phlius in Achaja, war erst ein Schüler des Stilpo. Einige Zeit darauf, nachdem er in seinem Vaterlande geheirathet hatte, reiste er nach Elis zum Pyrrho, wo er eine geraume Zeit sich muß aufgehalten haben, da ihm einige Kinder in Elis geboren wurden. Es scheint, daß er ein Arzt war, denn Diogenes erzählt, daß er seinen ältesten Sohn in dieser Kunst unterrichtete [16]). Ueberhaupt waren die meisten Skeptiker Aerzte; und vielleicht trug die Ausübung einer Kunst, in welcher von jeher so viel Ungewisses gewesen und welche so gerne philosophische Grundsätze auf die Erfahrung anwendet, nicht wenig bei, sie auf die Schwäche aller Theorien aufmerksam zu machen. Als sein Vermögen geschmolzen war, reiste er nach dem Hellespont und Propontis, und declamirte wahrscheinlich seine Gedichte. Auf diese Art erwarb er ansehnliche Summen Geld, von dem er seine ganze übrige Lebenszeit in Athen sehr gemächlich leben konnte [17]).

Diogenes führt eine Menge von Lust- und Trauerspielen und auch prosaische Schriften an, welche er geschrie-

15) Diogenes Laert. IX. §. 103. I. §. 16. Daher nennt Sextus den Timon einen προφητης των Πυρρωνος λογων advers. Mathem. I. §. 53.

16) Diog. Laert. IX. §. 109.

17) Diog. Laert. IX. §. 110.

schrieben hat. Uns interessiren hier nur seine philosophischen Schriften. Unter diesen waren unstreitig seine Silli, ein beissendes Spottgedicht, die berühmtesten. Timon legt dieses Gedicht dem Xenophanes in den Mund, welcher in dem ersten Buche allein spricht, in dem zweiten und dritten ein philosophisches Gespräch mit Timon über die ältern und neuern Philosophen hält. Der Inhalt aller drei Bücher war Satyre und Spott gegen die berühmtesten Dogmatiker [18]). Sextus Empiricus führt noch eine Schrift gegen die Physiker an [19]) wenn dieses wirklich ein eignes Werk, und nicht etwa, wie wir vermuthen, ein Theil von den Sillen war. Noch wird eines Gedichts gedacht, welches ινδαλμοι betitelt war, uns aber nicht so sehr interessirt, weil dessen Inhalt weniger bekannt ist, und ein prosaisches Werk von den Empfindungen [20]). Weit wichtiger sind zum

18) Sextus Empiricus Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 224. εν πολλοις γαρ αυτον επαινεσας τον Ξενοφανην, ὡς και τȣς σιλλȣς αυτῳ αναθειναι. Diog. Laert. IX. 111. των δε σιλλων τρια εςιν· εν ὁις ὡς αν σκεπτικος ων παντας λοιδορει και σιλλαινει τȣς δογματικȣς, εν παρῳδιας ειδει. ὡν το μεν πρωτον αυτοδιηγητον εχει την ἑρμενειαν· το δε δευτερον και τριτον εν διαλογȣ σχηματι. Φαινεται γȣν ανακρινων Ξενοφανην τον Κολοφωνιον περι ἑκαςων· ὁ δε αυτοδιηγȣμενος (αυτῳ διηγȣμενος) εςι και εν μεν τῳ δευτερῳ, περι των αρχαιοτερων· εν δε τῳ τριτῳ περι των ὑςερων. — το δε πρωτον ταυτα περιεχει πραγματα.

19) Sextus Empiric. adverſ. Mathem. III. §. 2. Fabricius Vermuthung, es sey dieses eine von den prosaischen Schriften, welche Diogenes IX. §. 111. anführt, beruhet auf keinem sichern Grunde.

20) Diog. Laert. IX. §. 105.

zum wenigsten die Silli, da wir, obgleich nur einige Fragmente sich erhalten haben, den Ideengang, den Gesichtspunct und die Beschaffenheit der Skepsis des Timon einigermaßen bestimmen können.

Die Skeptiker verwalteten das Censuramt der Vernunft. Jedes Dogma, jede Behauptung, die über den Kreis der Phänomene hinausgeht, und diese zu erklären sucht, wurde von ihnen als unstatthaft angefochten. In dieser Hinsicht musterte Timon die ganze Reihe von Philosophen, von Thales bis zum Arcesilaus; aber als Spottgedicht mischte er viel Persönliches ein, und geisselte oft die Philosophen, anstatt ihre Dogmen zu bestreiten. Auch erlaubte wohl die dichterische Behauptung keine so strenge Behandlung, kein so bündiges Raisonnement, als wir etwa beim Sextus finden. Demungeachtet aber waren hier und da neben der Persiflage gewiß auch sehr helle Gedanken und gründliche Kritiken des dogmatischen Verfahrens eingewebt [20 b]). Die Hauptsätze seiner Skepsis sind, soviel wir aus den noch vorhandenen Bruchstücken schliessen können, folgende: 1) die Dogmatiker haben keine Wissenschaft begründet. 2) Die Gegenstände, deren Erforschung sie am angelegentlichsten beschäftiget hat, sind für uns nicht erkennbar. 3) Alles Wissen ist zwecklos und entbehrlich.

Der erste Satz wurde, wie es scheint, vorzüglich durch die Bemerkung unterstützt, daß die Dogmatiker die Grundsätze, auf welchen sich der Beweis ihres ganzen Systems stützt, nicht erweisen, sondern voraussetzen, wo-

20 b) Hieher gehört z. B. die feine Bemerkung über die Zeit. Sextus Empiric. advers. Mathemat. VI. §. 66. X. § 197. ουτε δε αμερης ειναι δυναται. εν αμερει γαρ χρονω ουδεν πεφυκε γινεσθαι μεριστον ὡς φησι Τιμων, ὁιον το γινεσθαι και το φθειρεσθαι και παν ὁ τουτοις εοικεν.

wodurch ihre Arbeit zwar sehr leichte gemacht wird, ihr Gebäude aber ohne feste Grundlage in der Luft schwebt [21]).

Der Beweis des zweiten Satzes beruhet darauf. Die Dogmatiker haben es nicht mit den Erscheinungen, sondern mit den Dingen, wie sie unabhängig von unserer Vorstellung beschaffen sind, zu thun. Daß uns etwas erscheint, ist eine Thatsache, die nicht geleugnet werden kann. Ob aber auch ein Object an sich die Eigenschaft habe, die uns an demselben erscheint, ist eine Frage, die sich nicht beantworten läßt [22]). Man findet beim Sextus zum Beweis dieses Satzes zehn besondere Gründe (τροποι oder τοποι της εποχης); und es fragt sich, ob diese schon vom Pyrrho, oder, weil dieser nichts geschrieben hat, vom Timon herrühren, oder ob sie eine Erfindung der neuen Skeptiker sind. Das erste scheint aus einer Stelle des Sextus zu folgen, wo er sagt: Er finde, daß die ältern Skeptiker sich derselben beständig bedient haben [23]). Für das zweite hingegen kann man das ausdrückliche Zeugniß des Aristocles anführen, daß Aenesidem der Erfinder der neun (wahrscheinlich ein Schreibfehler für zehn) Zweifelsgrün-

21) Sextus Empiric. advers. Mathemat. III. §. 2. και γαρ ὁ Τιμων εν τοις προς τους Φυσικους τουτο ὑπελαβε δειν εν πρωτοις ζητειν· Φημι δε το, ει εξ ὑποθεσεως τι ληπτεον.

22) Diogenes Laert. IX. §. 103. το μεν ὁτι εστι γλυκυ, ου τιθημι· το δε ὁτι Φαινεται, ὁμολογω.

23) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. c. 14. παραδιδονται τοινυν συνηθως παρα τοις αρχαιοτεροις Σκεπτικοις τροποι, δι᾽ ὡν ἡ Εποχη συναγεσθαι δοκει, δεκα τον αριθμον.

gründe sey [24]). Beide Zeugnisse lassen sich durch andere Gründe noch verstärken. An sich wiegt Sextus Zeugniß das von Aristocles auf, da jener unstreitig eine genauere Kenntniß von den Schriften der Skeptiker besaß, als dieser. Aber auf der andern Seite muß man sich wundern, daß Sextus weder bei der weitläufigen Ausführung der zehn Gründe, noch an einem andern Orte sich nur ein einzigesmal auf den Timon berufen; daß auch kein anderer Schriftsteller etwas davon angeführt hat. Zwar werden diese Zweifelsgründe von einigen als Pyrrhonisch angeführt [25]). Allein dieses sind doch nur neuere Schriftsteller, die durch ihr Gewicht einer Sache, die an sich nicht glaublich ist, nicht mehr Glaubwürdigkeit geben können. Denn man darf nur diesen Theil des Skeptischen Werkes gelesen haben, um sich zu überzeugen, daß dieses Raisonnement, welches eine so große Menge von Erfahrungen und Beobachtungen enthält, mit so viel Feinheit und logischer Kunst ausgeführt ist, schwerlich in der Gestalt von Pyrrho oder auch Timon herrühren möge. Und warum sollte auch Aristocles, der dem Aenesidemus die Erfindung dieser zehn skeptischen Gründe beileget, vom Timon geschwiegen haben, da er an eben dem Orte uns die Hauptsätze der Skepsis des Timon bekannt macht.

Nach alle dem, was sich für und wider die Sache sagen läßt, scheint es uns das wahrscheinlichste, daß diese skeptischen Gründe in der Gestalt, wie sie Sextus darstellt, eine spätere Erfindung sind; daß aber die ersten Skeptiker den ersten Stoff dazu hergegeben haben. Gegen dieses Re

24) Eusebius Praeparatione Evang. XIV. c. 18. ὁποταν γε μην Αινησιδημος εν τη ὑποτυπωσει τους εννεα διεξιη τροπους· κατα τοσουτους γαρ αποφαινειν αδηλα τα πραγματα πεπειραται.

25) So hatte Plutarch nach dem Schriftenverzeichniß des Lamprias περι των Πυρρωνος δεκα τοπων geschrieben.

Resultat kann man nun auch um so weniger die Auctorität des Sextus anführen, weil man nicht bestimmt weiß, welche Skeptiker er unter die ältern, welche unter die neuern rechnet. Nach Fabricius beschließt Aenesidemus jene Reihe; allein da keine Gründe für diese Bestimmung angegeben sind, so wäre es wohl möglich, daß Sextus erst vom Agrippa an die neuen Skeptiker zählte.

Jedoch ist nach dem Gange der Cultur des menschlichen Geistes höchst wahrscheinlich, daß Pyrrho und Timon nicht sowohl auf allgemeine Gründe, um den Dogmatismus zu bestreiten, gedacht, sondern ihren Angriff mehr gegen einzelne Systeme und Theorien gerichtet haben. Auf diese Art konnten sie den jüngern die Materialien in die Hände arbeiten, aus denen sie ihre allgemeinen skeptischen Gründe entwickelten.

Nach dem Aristocles war der Ideengang des Timon folgender: Wer glückselig seyn will, muß drei Punkte erwägen. 1) Von welcher Beschaffenheit die Dinge sind. 2) Wie unser Verhältniß gegen sie seyn muß. 3) Was für Folgen aus diesem Verhältnisse für unsern Zustand entstehen. Was den ersten Punkt betrift, so sagte er, die Dinge seyen von der Art, daß sich nichts über sie ausmachen und entscheiden lasse, völlig unbestimmt und für uns gleichgültig. Zweitens. Daher wären weder die Empfindungen noch die Urtheile weder wahr noch falsch, und man könne ihnen weder Glauben beimessen, noch versagen; vielmehr müsse man ohne alle Neigung und Eingenommenheit unerschütterlich sein Urtheil zurückhalten, und von jeder Sache sagen, sie ist so wenig dies als jenes, es läßt sich von ihr weder ein Seyn noch ein Nichtseyn aussagen. Dieser Gemüthszustand hat zur Folge eine völ-

lige Unentscheidenheit und Gemüthsruhe [26]). Ungeachtet wir nicht glauben, daß Aristocles hier alles richtig getroffen habe, so ist doch auch hier unverkennbar, daß diese Skepsis von dem Praktischen ausging, wie wir auch schon bei dem Pyrrho wahrscheinlich gemacht haben. Einem so scharfsinnigen Denker und Beobachter des Menschenlebens konnte es nicht entgehen, daß die Kunst der Glückseligkeit eine nichtige Idee sey, so sehr auch alle Philosophen vorzüglich seit Sokrates sich dieselbe in Kopf gesetzt hatten. Die Glückseligkeit kann nicht gelehrt werden; denn sie beruhet auf subjektiven Trieben und Bedürfnissen, welche sehr verschiedenartig sind, auf dem Verhältniß der Dinge zu denselben, welches sich so wenig als jene individuelle Anlage nach einem allgemeinen Maaßstabe bestimmen läßt. Gleichwohl ist das Versprechen menschliche Glückseligkeit zu lehren, so anlockend, so verführerisch; aber um so mehr sind auch diejenigen zu bedauern, die sich von solchen Lockungen einnehmen, und in einer der vielfältigen widersprechens

26) Eusebius Praeparat. Evangelio. XIV c. 18. Ὁ δε γε μαθητης αυτου Τιμων φησι, δειν τον μελλοντα ευδαιμονησειν, εις τρια ταυτα βλεπειν· πρωτον μεν, ὁποια πεφυκε τα πραγματα· δευτερον δε, τινα χρη τροπον ἡμας προς αυτα διακεισθαι· τελευταιον δε, τι περιεσται τοις ὁυτως εχουσι. τα μεν ουν πραγματα φησιν αυτον αποφαινειν επισης αδιαφορα, και αστα θμητα και ανεγκριτα· δια τουτο μητε τας αισθησεις ἡμων, μητε τας δοξας αληθευειν η ψευδεσθαι. δια τουτο ουν μητε πιστευειν αυταις δειν, αλλ' αδοξαστους και ακλινεις και ακραδαντους ειναι, περι ἑνος ἑκαστου λεγοντας, ὁτι ου μαλλον εστιν η ουκ εστιν, η και εστι, και ουκ εστιν, ουτ' ουκ εστιν. τοις μεν τοι διακειμενοις ουτω περιεσεσθαι Τιμων φησι, πρωτον μεν αφασιαν, επειτα δ' αταραξιαν, Αινησιδημος δε ἡδονην.

chenden Theorieen ihr einziges Heil zu finden vermeinen [27]). Es ist vielmehr kein anderer Weg um wahre innere Ruhe zu finden, als sich von allen Systemen loszureissen, allem Wahne einer Erkenntniß der Dinge zu entsagen, und dann der unverfälschten, unverstimmten Stimme seiner Natur zu folgen; zu thun, was sie heischt, zu unterlassen, was sie empöret, ohne sich die vergebliche Mühe zu machen, die Natur der Dinge, das objective Gute und Böse ergründen, und daraus Gesetze für das praktische Leben ableiten zu wollen [28]). Hieraus folgt also die Entbehrlichkeit alles theoretischen Wissens.

27) Sextus Empiricus adversus Mathem. XI. §. 171. αἱ δη τοιαυται ὑποσχεσεις θηρευουσι μεν τους νεους ελπισι ψυχραις· ουκετι δε εισιν αληθεις. παρ᾽ ὁ και Τιμων ὁτε μεν τους επαγγελλομενους την παραδοσιν αυτων επισκωπτει λεγων

πολλων λακεδονων λυμαντορες αμπυδολωται

ὁτε δε τους προσεχοντας αυτοις μεταμελομενους εφ᾽ ὁις ματην εμοχθησαν, παρεισαγει δια τουτων

Φη δε τις αιαζων, ὑια βροτοι αιαζουσιν
οιμοι εγωτι παθω, τι νυ μοι σοφον ενθα γενηται
πτωχος μεν φρενας ειμι, νους δε μοι ουκ ενι κοκκος
η με ματην φευξεσθαι οιομαι αιπυν ολεθρον
τρις μακαρες μεν τοι και τετρακις ὁι μη εχοντες
μητε κατατρωξαντες ενι σχολη ὁσσ᾽ επεπαντο
νυν δε με λευγαλεαις ερισιν ειμαρτο δαμηναι
και πενιη και ὁσσ᾽ αλλα βροτους κηφηναι ελαςρει.

Wahrscheinlich sind diese Verse aus dem ersten Buche der Sillen.

28) Sextus Empiricus advers. Mathem. VII. §. 30. κατα αναγκην γαρ εδει τον απορητικως

Der Ideengang des Timon scheint also nach dem, was wir eben angeführt haben, folgender zu seyn. Er gehet von dem allgemeinen Wunsch der Menschen nach Glückseligkeit aus; er zeigt, daß diese auf keiner objektiven Erkenntniß beruhet, und daß es keine Kunst der Glückseligkeit giebt, ungeachtet alle Philosophen in dem Wahn standen, den einzigen Weg zu derselben entdeckt und gelehrt zu haben. Von diesen allgemeinen Bemerkungen, gehet er über zur Censur aller vorhandenen Philosophieen, und darin verfährt er mit Consequenz; denn alles Philosophiren über praktische Gegenstände beruhete zuletzt auf theoretischen Sätzen oder Hypothesen.

Hieraus läßt sich das Verhältniß des ältesten Skepticismus zu dem neuern bestimmen. Jener ist gleichsam der Text, zu welchem die neuern Skeptiker den Commentar lieferten. In Ansehung des Grundes und Zwecks des Skepticismus, in Ansehung der Bestreitung des Dogmatismus herrscht die gröste Einstimmung. Kein Dogma wird angenommen, jedes wird bestritten.

Die Erkenntniß der Dinge wird weder behauptet noch geleugnet, sondern nur ein Zurückhalten des Urtheils, ein dahin gestellt seyn lassen, in Rücksicht auf den damaligen Zustand der Wissenschaften und der Philosophie **für nothwendig** erklärt. Dieses drückten diese Skeptiker in Rücksicht auf ihren Gemüthszustand durch den Ausdruck:: **ich entscheide nicht** (ὀυδεν ὁριζω) und in Rück-

φιλοσοφȣντα, μη εις το παντελες ανενεργητον οντα και εν ταις κατα τον βιον πραξεσιν απρακτον, εχειν τι κριτηριον ἁιρεσεως ἁμα και φυγης, τȣτ' εςι το φαινομενον, καθως και ὁ Τιμων μεμαρτυρηκεν ειπων

αλλα το φαινομενον παντι σθενει, ὁπερ αν ελθῃ.

Diog. Laert. IX. §. 105.

Rücksicht auf die Objekte: eben so wenig dies noch jenes (ȣδεν μαλλον) aus [29]).

Wenn das wahr ist, was Aristocles beim Eusebius vom Timon sagt, daß er behauptete: die Dinge sind unbestimmt, sie erklären sich weder für das eine, noch das andere, sie sind für nichts entscheidend, so ist das ein Beweis für die Jugend dieser Skepsis. Gleich den Dogmatikern gingen die Skeptiker von den Objekten aus, anstatt vor allen Dingen durch eine Untersuchung des Erkenntnißvermögens fest zu setzen, was sich erkennen oder nicht erkennen lasse. Die Folge davon war, daß die Dogmatiker die Grenzen der Erkennbarkeit überschritten, und auch da im entscheidenden Tone sprachen, wo nach der Natur des menschlichen Geistes sich nichts wissen läßt. Daher entsprangen nun die widersprechendsten Behauptungen, und die entgegengesetztesten Systeme, die jedem unbefangenen Denker den Gedanken aufdringen mußten, daß nicht alle wahr, aber leicht alle falsch seyn können. Dieses veranlaßte nothwendig den Skepticismus, welcher in dieser seiner ersten Periode sich auf eben der Ansicht des Dogmatismus gründete. Nach diesem erzeugten die Objekte Vorstellungen, und drückten in denselben ihr Wesen und Eigenschaften so vollkommen aus, daß die Vorstellungen treue Spiegel von den ihnen entsprechenden Objekten waren. Nach dem Skepticismus hingegen fehlte den Objekten das Vermögen, sich in den Vorstellungen vollkommen abzuspiegeln, daß eben daraus die widersprechenden Meinungen entsprangen. Denn, schloß man, wenn die Objekte ihr Wesen mit so unverkennbaren Zügen in den Vorstellungen hinzeichneten, so könnte über sie nur eine Vorstellung seyn, und

29) Suidas in voce ȣδεν μαλλον. Diogenes Laert. IX. §. 76. σημαινει ȣν ἡ Φωνη [ȣδε μαλλον] (καθα Φησι και Τιμων εν τῳ Πυθωνι) το μηδεν ὁριζειν, αλλα απροσθετειν. Eusebius Praepar. Evang. XIV. c. 18.

aller Widerspruch müßte aus der Welt verschwinden. Die Zusammenstellung der Widersprüche in den Systemen der Dogmatiker mußte zum Beweise des Unvermögens der Objekte dienen, ihre Natur zu erkennen zu geben, und hieraus folgerten sie die Unzuverlässigkeit der Sinne und des Verstandes zur Erkenntniß der Wahrheit. Die neuern Skeptiker, durch die Gegengründe der Dogmatiker veranlaßt, welche den Skepticismus von der Seite vorzüglich angriffen, daß er selbst eine objektive Behauptung enthalte, diese nämlich, die Objekte sind unvermögend, eine Erkenntniß zu begründen, gaben mit großer Einsicht diese auf, und blieben bei der Ansicht stehen, daß bis jetzt in keinem Stücke etwas entschieden sey, und die widersprechenden Behauptungen den Verstand in eine Art von Gleichgewicht setzen, daß er weder bejahend noch verneinend zu entscheiden wagt.

Dieser Skepticismus hatte übrigens keinen Einfluß auf das praktische Leben. Er ließ nur das Verhältniß der Dinge zum Erkenntnißvermögen unentschieden, und bestritt jedes objektives Urtheil über die Objekte. Er leugnete aber nicht, daß die Objekte den Menschen auf gewisse Weise, mit gewissen Eigenthümlichkeiten erscheinen, und daß diese Einfluß auf das Begehrungsvermögen haben, ohne daraus die Folgerung auf das Wesen der Dinge an sich zu erlauben. Daher folgten die Skeptiker ihren Empfindungen und Gefühlen, sie richteten sich nach den Gewohnheiten und Observanzen in dem bürgerlichen Leben [30]). Sie gestanden, daß uns einige Dinge als gut, andere als böse und andere als gleichgültig *erscheinen*, daß wir aber nicht *erkennen* können, *was an sich gut oder böse*

30) Sextus Empiricus advers. Mathem. VII. §. 30. Diogenes Laert. IX. §. 105. ὅθεν και Τιμων εν τῳ Πυθωνι φησι, μη εκβεβηκεναι την συνηθειαν. Für Πυθων muß man wahrscheinlich hier und an andern Stellen Πυῤῥων lesen.

böse sey. Und darin haben sie nach der herrschenden Ansicht der Dogmatiker völlig Recht. Wenn sich dieses nicht a priori bestimmen läßt, wenn es von der Erkenntniß der Dinge an sich, die nur empirisch seyn kann, abhängen soll; was wir für gut oder böse erkennen, so giebt es darin nichts absolutes, weil jeder Mensch seinen eignen subjecktiven Maaßstab hat.

Uebrigens scheint Timon eben so wie Pyrrho die Tugend für das einzige wahre Gut des Menschen gehalten zu haben. Man kann dieses zum wenigsten aus einer Stelle des Sextus folgern [31]). Wie sie aber dieses mit ihrer Skepsis vereinigten, oder vereinigen konnten, läßt sich aus den einzelnen Bruchstücken, die wir noch haben, nicht bestimmen. Man könnte zwar mit dem Sextus sagen: Timon habe dieses für kein objecktives, sondern nur subjecktives Urtheil gehalten, welches sich auf Gefühl gründe [32]). Allein dann hätte er doch dieses für ein unveränderliches und nothwendiges Gefühl halten müssen, weil es sonst nicht möglich wäre, eine unwandelbare Maxime darauf zu stützen. Timon und Pyrrho scheint nur gegen alle moralische Theorien eingenommen gewesen zu seyn, welche sie damals kannten, (und gewiß gab es unter diesen auch keine, welche die Foderungen der unbestochenen Vernunft völlig befriedigte) und ihr Mistrauen gegen allen theoretischen Vernunft-

31) Sextus Empiric. adverf. Mathemat. XI. §. 20. κατα δε το φαινομενον τουτων έκαστον, εχομεν εθος αγαθον η κακον η αδιαφορον προσαγορευειν· καθαπερ και ὁ Τιμων, εν τοις ινδαλμοις εοικε δηλουν, ὁταν φη

η γαρ εγων ερεω ὡς μοι καταφαινεται ειναι
μυθον αληθειης ορθον εχων κανονα·
ὡς ἡ του θειου τε φυσις και τ' αγαθου αιει
εξ ὡν ισοτατος γινεται ανδρι βιος.)

32) Sextus Empir. l. c.

nunftgebrauch, der durch keine sichern Principien in den gehörigen Schranken gehalten wurde, verschloß ihre Augen gegen das Wahre, was in allen Systemen enthalten war, und, von dem Falschen und Einseitigen gesondert, gewiß zum Vortheil der Wissenschaft benutzt werden konnte. Hierin lag auch wahrscheinlich die Hauptursache, warum die Dogmatiker und die Skeptiker beide ihren Weg fortgingen, ohne einander über den wahren Streitpunkt verständigen und zum Besten der Wissenschaft auf einander wirken zu können.

Doch wir müssen nun wieder zurück auf den berühmtesten Schüler des Sokrates, den Plato, und auf die übrigen dogmatischen Systeme dieser Periode.

Sechster Abschnitt.

Philosophie des Plato.

So wohlthätig auch Sokrates durch sein Beispiel und seine Lehren für sein Zeitalter gewirkt hatte, so wenig hatte doch die Philosophie als Wissenschaft unmittelbar etwas als neue Aussichten durch ihn gewonnen. Indem er auf der einen Seite sich laut gegen die Sophisten, ihre leeren Vernünfteleien und ihren verderblichen Eigennutz erklärte, die Urtheile der gesunden Vernunft gegen sie geltend zu machen suchte, und ein vernünftiges Betragen gegen sich und andere durch seine nachdrücklichen und das Herz ergreifenden Vermahnungen empfohl, wirkte er unmittelbar auf die Verbesserung der Denkart seiner Zeitgenossen. Dieses hatte zwar mittelbarer Weise auch Einfluß auf den Zustand der Philosophie, insofern er dadurch das Nachdenken auf Gegenstände richtete, welche dem Menschen zu nahe liegen, und zu wichtig sind, als daß sie nicht von jedem denkenden

Men-

Menschen, wenn einmal seine Vernunft erweckt ist, mit Interesse untersucht werden sollten. Indessen ging doch Sokrates nie aus der Sphäre des gemeinen Verstandes in die des Philosophen über; er entwickelte die Ueberzeugungen, welche jeder Mensch von unverdorbenem Verstande und Herzen für wahr anerkennt, er betrachtete diese Uebereinstimmung selbst als den Beweis ihrer Wahrheit, ohne sich je! ernstlich in die Untersuchung einzulassen, jene Ueberzeugungen aus Principien zu erklären, und dadurch die Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit aus Gründen, die in der Natur des menschlichen Geistes enthalten sind, zu erklären.

Was Sokrates nicht that, das leistete eines seiner Schüler, der hohen Enthusiasmus mit dem Talent des tiefen Denkens und Dichtergeist mit philosophischem Geiste in einem seltnen Grade vereinigte: der von keinem besser als von diesem Weisen zu dem eigentlichen Beruf eines Philosophen gebildet und vorbereitet werden konnte. Gewohnt, alle Ueberzeugungen, die er seinen Schülern ans Herz legen wollte, aus ihnen selbst zu entwickeln, richtete er nothwendig den Forschungsgeist eines jungen feurigen zum Selbstdenken geneigten Jünglings auf die einzige Quelle aller Wahrheit, auf die Erforschung des menschlichen Geistes, auf das Vermögen aller Principien des Denkens und Handelns hin. Das Interesse für das Praktische, welches er bei seinen Schülern erweckte, legte dem Fluge der Einbildungskraft Zügel an, hielt dem Hang der Vernunft nach überschwenglichen Speculationen in den nöthigen Schranken, und gab allen Seelenkräften einen Vereinigungspunct zu desto innigern Auffassung und Verfolgung eines Gegenstandes.

Dieser Schüler war Plato. Gebildet in dieser Schule der Lebensweisheit, genährt in den Geisteswerken der Griechen, vorzüglich der Dichter, bekannt mit allen ältern philosophischen Versuchen, war er, bei seinen grossen Talenten, im Stande, die Philosophie auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu erheben, und durch einen

münd-

mündlichen und schriftlichen Vortrag noch mehrere gute Köpfe zur Kultur derselben zu wecken. Doch wir müssen von diesem Philosophen ausführlicher handeln, und sowohl sein Leben, insoweit es für die Geschichte seiner Philosophie wichtig ist, beschreiben, als auch sein philosophisches System, und seine Verdienste um das philosophische Wissen in gehöriges Licht zu setzen [1]).

Erstes Kapitel.

Leben des Plato.

Plato wurde zu Anfange des verheerenden Peloponnesischen Krieges geboren; nach Doddwell in dem 4 oder nach Corsini am Ende des dritten Jahrs der 87 Olympiade) und trat also unter solchen Zeitverhältnissen in die Welt ein, welche die Entwickelung geistiger Talente nicht eben sehr zu begünstigen scheinen. Allein wenn man weiter nachforscht, so ist gerade dieser Umstand in Verbindung mit andern eine der vorzüglichsten Ursachen, welcher Plato seinen philosophischen Ruhm zu verdanken hat.

Er stammte aus einem alten edlen Geschlechte ab. Sein Vater Aristo war ein Nachkomme des durch seinen Patriotismus berühmten Königs Kodrus; seine Mut-

1) Eine vollständige Lebensbeschreibung dieses Philosophen liegt ausser meinem Plane. Wem die folgende Skizze nicht genüget, den verweise ich auf den 1. Band des Systems der Platonischen Philosophie und auf den Entwurf von Platons Leben übersetzt von Morgenstern Leipzig 1798.

Mutter, Perictione, zählte unter ihren Vorfahren den Bruder des großen Gesetzgebers Solon. Diese Abstammung und die Verwandschaft mit mehreren Staatsbedienten seiner Zeit war für einen Jüngling, dessen lebhafter Geist für Ruhm so reizbar war, eine zu starke Versuchung, als daß er nicht sich dem politischen Leben hätte widmen sollen. Allein es schien, als wenn ein besserer Genius über ihn wallten, und durch die gewaltsamen Revolutionen in der Staatsverfassung Athens die wirkliche Ausführung seines Entschlusses jederzeit zurückhielt [1]).

Unstreitig würde Plato, wenn er auch eine andere Laufbahn betreten hätte, ein großer Mann geworden seyn. Denn die Natur hatte ihm nicht gemeine Talente geschenkt, und er ließ es an keinem Fleiße fehlen, sich gehörig auszubilden [2]). Pericles hatte ein zu glänzendes Beispiel gegeben, was ein kluger Staatsmann in einem Freistaate wirken könne, der Genie mit Beredsamkeit besitzt, als daß es nicht auf einen Jüngling von solchem Geiste mächtig hätte wirken sollen [3]). Wahrscheinlich war es dieses Beispiel und die Ueberzeugung, daß zu einer glücklichen politischen Laufbahn die sorgfältigste Ausbildung gehöre, was ihn

1) Plato. Epistola VII. 11. B. S. 93. 94. νεος ποτε ων πολλοις δη ταυτον επαθον· ωηθην, ει θαττον εμαυτȣ γενοιμην κυριος, επι τα κοινα της πολεως ευθυς ιεναι.

2) Apuleius de doctrina Platonis. Nam Speusippus domesticis instructus documentis et pueri eius acre in percipiendo ingenium et admirandae verecundiae indolem laudat, et pubescentis primitias labore atque amore studendi imbutas refert.

3) Plato, Alcibiades I. 5. B. S. 35.

ihn anspornte, alles Wissenswerthe, was damals gelehrt wurde, zu lernen, und seine Geisteskräfte zu cultiviren. Vorzüglich interessirte ihn aber die Dichtkunst und die Philosophie. Er las nicht nur die vorzüglichsten Dichterwerke, sondern fing auch selbst an, in verschiedenen Arten der Poesie, in der epischen, lyrischen und zuletzt in der dramatischen sich zu versuchen. Ungeachtet diese Producte der jugendlichen Phantasie gewiß nicht schlecht waren, denn seinen Beruf zum Dichter bezeugen noch die philosophischen Werke seines männlichen Alters, so konnten sie doch nicht den Foderungen Genüge thun, welche sein durch so vorzügliche Originalwerke gebildeter Geschmack an ihn selbst machte. Sein Ehrgeiz konnte es nicht leiden, dem Muster nachzustehen, welches er zu erreichen oder zu übertreffen gestrebt hatte [4]).

Von seinen Lehrern in der Philosophie wird nur ein Kratylus und Hermogenes genennt; durch den ersten lernte er in früher Jugend des Heraclitus Philosopheme kennen; der zweite machte ihn mit der Eleatischen Philosophie bekannt [5]). Aber wahrscheinlich sind das nicht die einzigen Lehrer gewesen, die ein so wißbegieriger Jüngling in einer Stadt, wie Athen, welche die meisten Gelehrten auf längere oder kürzere Zeit so gerne besuchten, gekannt und benutzt hat. Am allerwenigsten läßt es sich bezweifeln, daß er die Schulen der Sophisten besucht habe, denn ohne eine genauere Kenntniß ihrer Lehren und Metho-

4) Aelianus Var. Histor. II. 30.

5) Aristoteles Metaphysic. I. c. 6. εκ νεϋ τε γαρ συγγενομενος πρωτον Κρατυλῳ και ταις Ἡρακλειτειαις δοξαις. Diogenes Laert. III. §. 6. Vielleicht ist Hermogenes, den kein anderer Schriftsteller kennt, und der anonyme Biograph des Plato in der Bibliothek der alten Literatur und Kunst 5 St. Hermippus nennt, keine historische Person.

thode, wäre es ihm nicht möglich gewesen, sie in seinen Schriften so lebendig zu schildern und zu persifliren.

Kein Mann fesselte ihn aber so sehr als Sokrates, der von der ersten Bekanntschaft an (im 20. Jahre des Plato) sein Talent zum Selbstdenken so sehr zu beschäftigen und zu entwickeln wußte, daß er das Philosophiren zu seinem Lieblingsgeschäft machte, und der Muse der Dichtkunst auf immer den Abschied gab. Noch dauerte der Wunsch, sich dem Dienste der Republik zu widmen, fort, und er wartete nur auf günstigere Zeiten, wo er ohne seinen Grundsätzen ungetreu werden zu dürfen, oder sich ohne Nutzen aufopfern zu müssen, an der Verwaltung Theil nehmen könnte. Je weiter aber sich dieser Zeitpunct entfernte, je mehr die Hofnung verschwand, daß die Verfassung und Verwaltung in den Gang kommen werde, desto mehr interessirte ihn das Philosophiren [6]).

Wenn einmal ein solcher Kopf etwas mit Innigkeit ergreift, so verschwindet es nie ganz aus der Seele wieder. Er hatte seine dichterischen Arbeiten aufgegeben; aber in seinen Schriften zeigt sich noch immer der dichterische Geist. Seine Dialogen, von denen er einige noch vor Sokrates Tode zu schreiben anfing, sind ein Product des dichterischen und philosophischen Geistes. Dieser wählte und bearbeitete den Stoff, und jener schuf die schöne Form lebendiger Darstellung. Auch die Neigung zum Geschäftsleben erlosch nie ganz bei ihm; sie bekam in Sokrates Schule theils neue Nahrung, theils eine bestimmtere Richtung, durch welche sie mit dem Philosophiren in eins verschmolzen ward. Nicht die Praxis sondern die Theorie beschäftigte ihn ausschliessend. So vereinigte sich bei dem Plato zuletzt alles dahin, seine Geistesthätigkeit auf die Philosophie zu concentriren.

Die

6) Plato Epistol. VII. S. 93. 96.

Die Unterredungen des Sokrates betrafen fast durchgängig Gegenstände aus dem gemeinen Leben, die Pflichten einzelner Menschen, Klassen, Stände, die Mittel, seinen Beruf pflichtmässig zu erfüllen, vernünftige Zwecke zu erreichen, die allgemeine und besondere Glückseligkeit zu befördern. Das Interesse, welches diese Gegenstände für jeden gutgesinnten Menschen haben; die ganz eigenthümliche Herzlichkeit, Leichtigkeit und Gefälligkeit, womit Sokrates diese Wahrheiten zu entwickeln und Jedem ans Herz zu legen, die Feinheit des Witzes und der Ironie, womit er sie zu würzen wußte; mußte nothwendig einen geistreichen Jüngling nicht nur durch das Vergnügen fesseln, sondern auch den entschiedensten Einfluß auf die Bildung seines Charakters und die Richtung seines Kopfes haben. Sokrates Lebensweisheit beschäftigte Platons Geist, aber sie befriedigte ihn nicht. Sie erhielt und belebte das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit, ohne das Forschen nach dem Wissen durch Principien zu befriedigen. Die Sophisten hatten durch ihre dialektischen Spitzfindigkeiten den menschlichen Verstand verwirrt, und die Ansicht allgemeingültiger Wahrheiten fast zur Chimäre gemacht; Sokrates orientirte ihn erst wieder durch die feine Entwickelung gemeinsamer Ueberzeugungen; diese auf Principien zurück zu führen, war die Aufgabe, die Plato mit innigem Interesse faßte.

Ein wichtiger Vortheil, den Plato in dieser Schule gewann, war der, daß er durch Sokrates auf die Quelle aller Wahrheit aufmerksam gemacht wurde. Denn indem dieser seine Ueberzeugungen Niemanden aufdrang, sondern sie durch Fragen und Antworten Jeden in seinem eignen Bewußtseyn finden ließ, reizte er zu dem Versuche, dasjenige, was der Mensch nicht von andern, sondern aus sich weiß, näher zu untersuchen, zu entwickeln, und die Möglichkeit dieses Wissens zu erklären. Diese Fragen von einem denkenden Kopfe untersucht, mußten die wissenschaftliche

liche Cultur der Philosophie um so mehr befördern, da sie eine der wichtigsten Aufgaben derselben betrafen.

Diese Cultur des Verstandes hatte um so größern Werth, je mehr sie mit Veredelung des Charakters verbunden war. Die gleiche Stimmung des Gemüths, gleiche Achtung alles Guten und Edelen, gleiche Liebe für Tugend und Religion knüpfte das enge Band zwischen dem Lehrer und dem Schüler, welches ungeachtet mancher Abweichung in der Denkart ununterbrochen fortdauerte, und auch den Tod des Sokrates noch überlebte. Das moralische Gefühl mußte nothwendig in dem Umgange und durch die geistreichen Gespräche eines solchen Mannes entwickelt, gestärkt und verfeinert werden. Nicht weniger wurde der Sinn für das Schöne gepflegt durch die geistreichen Gespräche des Sokrates, der eben so sehr die Frivolität und laxen Grundsätze der Sophisten haßte, als den gesuchten falschen Schimmer ihrer Prunkreden verachtete.

Alle diese Vortheile konnten die Schüler des Sokrates ohne Unterschied benutzen. Aber nicht alle hatten den Geist eines Plato: dieses macht einen großen Unterschied in einer Schule aus, wo nicht sowohl Lehren vorgetragen, als der Verstand und das Herz gebildet wurden, und wo alles auf die Selbstthätigkeit ankommt, mit der die Zöglinge selbst an ihrer Bildung arbeiten. Es ist aber keinem Zweifel ausgesetzt, daß Plato unter allen Zöglingen des Sokrates die ausgezeichnetsten Talente und die größte Originalität des Geistes besaß. Daher wirkte auch diese Bildungsanstalt ganz anders auf ihn als auf andere, und ungeachtet des Einflusses des Sokrates, der auch bei ihm sichtbar genug ist, behielt er doch immer die Freiheit und Selbstständigkeit seines Geistes bei, welche ihn gegen die Einseitigkeit einiger Sokratiker schützte, welche alle Wissenschaften verachteten, die nicht unmittelbar einen Beitrag zur menschlichen Glückseligkeit versprachen, und welche jeden Schritt über ihren Lehrer hinaus für einen Fehltritt des Verstandes erklärten. Es kostete auch in der That

keine kleine Ueberwindung von Seiten seiner Mitschüler, alle Anwandlung von Neide gegen denjenigen zu unterdrücken, dessen Wißbegierde selbst dem Sokrates nicht wenig zu schaffen machte [7]).

Wie sehr Plato die Verdienste des Sokrates schätzte, erhellet daraus, daß er auf seinem Sterbebette seine Glückseligkeit prieß, daß er in Sokrates Zeitalter geboren worden. Er lebte mit ihm nur acht Jahre [7b]).

Nachdem dieser Weise durch die elende Cabale einiger Feinde zum Tode verurtheilt worden war, wobei Plato nebst den meisten Sokratikern sich als standhafte Freunde bewiesen hatten, ging dieser nach Megara zum Euclides, mit dem er einige Zeit in philosophischer Muse verlebte. Hier hatte er Gelegenheit, sich mit den Philosophemen der Eleatiker noch genauer bekannt zu machen.

Er trat hierauf eine Reise nach Italien, Sicilien, Cyrene und Aegypten an. Er wünschte fremde Nationen, ihre Sitten, Einrichtungen, Staatsverfassungen kennen zu lernen, mit den Gelehrten des Auslandes in Verbindung zu kommen, und dadurch seine Kenntnisse zu bereichern. Der Hauptbewegungsgrund zu dieser Reise war höchst wahrscheinlich, theils seine politische Erfahrung zu erweitern, theils seine Kenntniß von der Pythagoräischen Phi-

7) Der anonyme Biograph in der Bibliothek der alten Literatur und Kunst S. 3. μετα δε το την ηθικην ωφεληθηναι Σωκρατει, και πραγματα παρασχειν αυτῳ τῳ Σωκρατει εν ταις προς αυτον εντευξεσι.

7b) Plutarchus in Mario 3. B. S. 129. Πλατων μεν ϰν, ἠδη προς τῳ τελευταν γενομενος, ὑμνει τον ἀυτϰ δαιμονα και την τυχην, ὁτι πρωτος μεν ανθρωπος, ειτα Ἑλλην, ϰ Βαρβαρος, ϰδ' αλογον τη φυσει θηριον γενοιτο· προς δε τϰτοις, ὁτι τοις Σωκρατϰς χρονοις απηντησεν ἡ γενεσις αυτϰ.

Philosophie, von der im eigentlichen Griechenland, wie es scheint, nur einige unzusammenhängende Sagen herumgingen, zu erweitern und zu berichtigen. Dieses beruhet auf einem sichern Zeugnisse 8); Jenes läßt sich daraus schliessen, daß er in seinen Büchern von den Gesetzen hier und da die Verfassung der Aegyptier und Phönicier berührt, und in dem siebenten Briefe versichert, er habe sich von der Wahrheit überzeugt, daß die Verfassung und Regierung aller Staaten schlecht sey 9).

Diese Reise, welche auch in politischer Rücksicht für Sicilien wichtige Folgen hatte, mußte nothwendig sehr vortheilhaft seyn, wenn er seinen Zweck auch nur zum Theil erreichte. Die Pythagoräische Schule dauerte jetzt noch in Griechenland fort, und sie hatte noch nicht aufgehört, große Männer hervorzubringen, die sich durch die Staatsklugheit und philosophischen Einsichten auszeichneten. Der berühmteste unter diesen war Archytas, mit welchem Plato eine vertraute Freundschaft errichtete. Der Gegenstand ihrer Gespräche und Briefe waren Gegenstände der Philosophie, und vielleicht vorzüglich der Mathematik, und bei diesem Wechsel ihrer Ideen mußten Beide gewinnen. Ob er auch noch andere Pythagoräer, z. B den Timäus von Locri, kennen lernte, ist noch nicht entschieden 10). Einige

8) Apuleius. S. 367. Sed posteaquam Socrates homines reliquit, quaesivit, unde proficeret, et ad Pythagorae disciplinam se contulit.

9) Epistola VII. S. 96. τελευτωντα δε νοησαι περι πασων των νυν πολεων, ὁτι κακως ξυμπασαι πολιτευονται.

10) Die Pythagoräer, die kurz vor Plato oder zu seinen Zeiten lebten, scheinen die mathematischen Wissenschaften und selbst die Physik vor allen andern mit dem größten In-

Pythagoräische Schriften, die Plato mit nach Hause brachte, waren nicht allein für ihn von Nutzen, sondern auch für den Aristoteles, der mit ihnen seine Bibliothek bereicherte, und dadurch die Kenntniß der Pythagoräischen Philosophie verbreitete [11].

Diese Vortheile, welche sich nicht weiter in das Specielle verfolgen lassen, konnte sich Plato verschaffen, ohne daß es eine Aufnahme in den Pythagoräischen Orden be-

durf-

Interesse bearbeitet zu haben. Die berühmtesten sind Timäus und Archytas, die auch zugleich die wichtigsten Staatsämter in ihrem Vaterlande bekleideten. Von dem ersten sagt Plato (Timaeus 9. B. S. 286) er sey in Rücksicht auf sein Vermögen und Geschlecht einer der angesehensten Bürger in Locrien, er habe die höchsten Staatsämter verwaltet, und den höchsten Grad philosophischer Einsichten erreicht. S. 300 aber sagt er von ihm: er habe sich die Natur des Universums und die Astronomie zum Gegenstande seines angelegentlichsten Forschens gemacht. Der Ruhm des Archytas als großen Mathematikers bestätiget schon allein die Stelle des Horaz Od. I. 28, und Proclus in seinem Commentar des Euclides. Er fing zuerst mit dem Eudoxus die Mechanik zu bearbeiten an. Plutarch. vita Marcelli c. 14. Gellius Noct. Attic. X. c. 12. Aristoteles führt einige Definitionen von ihm an, welche physikalische Gegenstände betreffen. Metaphysicor. VIII. c. 2. und Simplicius in Physica Aristotel. S. 165. die Definition der Zeit του χρονου διαστημα της του παντος φυσεως. Auch siehet man aus Aristoteles Problemat. XVI. §. 10. daß er über den Bau der organisirten Wesen Betrachtungen anstellte.

11) Diog. Laert. III. §. 9. VIII. §. 84. Gellius Noct. Attic. III. c. 17.

durfte, welche einige Schriftsteller behauptet haben. Denn dieser Orden existirte nicht mehr, mit dem politischen Zweck hatte auch seine ganze innere Organisation aufgehört. Gesetzt auch, daß die noch vorhandenen Pythagoräer in einer engen Verbindung standen, welche den ehemaligen Orden in Erinnerung brachte, so läßt es sich doch kaum denken, daß sie noch besondere geheime Lehren hatten, da sie sich größtentheils mit Mathematik, Astronomie und Physik beschäftigten. Ueberhaupt verschwand das Geheimnißvolle des Pythagoräismus immer mehr von der Zeit an, da Pythagoräer Schriften bekannt machten. Wenn ja noch irgend ein Gegenstand war, in welchem Geheimnisse nöthig waren, so war es die Religion; allein darin befanden sich die Pythagoräer mit jedem aufgeklärten Mann in einerlei Falle. Die Privatüberzeugungen konnten sie nicht öffentlich bekannt machen, nur ihre gleichgesinnten Freunde wußten darum.

Von seinen übrigen Reisen läßt sich aus dem Allgemeinen, was wir schon berührt haben, nichts Ausführliches sagen. Auf seiner Rückreise aus Aegypten besuchte er Sicilien, besah den Vulcan des Aetna, lernte den Dion kennen, und kam, nach manchen Lebensgefahren, die ihm seine Freimüthigkeit bei dem ältern Dionysius zuzog, wieder nach Athen zurück, wo er in der Akademie, einem in der Vorstadt gelegenen Gymnasium oder in seinem in der Gegend liegenden Garten öffentliche Vorträge über philosophische Gegenstände hielt, und um sich her eine große Anzahl von Schülern versammelte. Es ist zu bedauren, daß wir von dieser Lehranstalt, der ersten im eigentlichen Griechenlande, nach ihrer innern Einrichtung fast gar nichts wissen. Aber höchst wahrscheinlich ist es, daß Plato dabei auf zweierlei Zwecke dachte, Philosophen zu bilden, und Wahrheiten, die ein allgemeines Interesse haben, und nicht allein für die Schule gehören, vorzutragen. Einige Kenntniß von der Errichtung der Pythagoräischen Schule, welche dem Plato gewiß nicht fehlen konnte, konnte ihn

wohl bestimmen, diese Einrichtung mit den nothwendigen Abänderungen auch in seiner Akademie beizubehalten, und sie wurde, wie es scheint, von seinen nächsten Schülern, selbst von dem Aristoteles nachgeahmt. Aristoteles hielt akroamatische und esoterische Vorlesungen; jene waren wissenschaftliche Vorträge für den engen Cirkel seiner Schüler; diese populäre Vorlesungen für das größere Publikum. Xenokrates hielt ebenfalls populäre Vorlesungen, wie aus der Geschichte des Polemon erhellet. (Diog. Laert. IV. §. 16). Soviel ist zum wenigsten gewiß daß Plato eine populäre und eine wissenschaftliche Philosophie hatte, und daß er nicht die letzte, sondern die erste in seinen Schriften vortrug. Sollte er diesen Unterschied nicht auch in seinen mündlichen Vorträgen beobachtet haben? Es läßt sich dann auch eher erklären, daß nicht allein Philosophen von Profession, sondern auch Staatsmänner, Generäle und Redner, z. B. Timotheus, Phocion, Hyperides, Lycurgus, Demosthenes u. s. w. unter seinen Schülern genennt werden [12].

Wahrscheinlich bediente er sich einer verschiedenen Form des Vortrags nach Beschaffenheit seiner Zuhörer; vielleicht der dialogischen in seinen wissenschaftlichen Vorträgen. Von welcher Form aber auch sein Vortrag war, so ist doch dieses wahrscheinlich, daß sein vorzügliches Bestreben dahin ging, Schüler zum Selbstdenken zu gewöhnen, und daß er ihnen daher Probleme vorlegte, an deren Auflösung sie ihre Kräfte versuchen mußten [13]. Daher

12) Diog. Laert. III. §. 46. Plutarch. advers. Coloten. S. 1126.

13) Plato Epistola II. 11. B. S. 70. αλλ' ευ ισθι, μηδενα πωποτε μου το πρωτον ακουσαντα εχειν αλλως πως η ουτως κατ' αρχας. και ὁ μεν πλειω εχων πραγματα, ὁ δε, ελαττω, μογις απαλλαττονται. σχεδον δε ουδεις ολιγα.

her bildeten sich in seiner Akademie auch mehrere Denker, unter denen Aristoteles alle übertraf.

Seine philosophische Muse wurde zweimal durch spätere Reisen nach Sicilien unterbrochen, welche einen andern Zweck hatten, als die erste. Der Wunsch, einem jungen Fürsten Staatsweisheit zu lehren, und durch ihn dasjenige, was er über die beste Regierungsform gedacht hatte, zum Theil zu realisiren, zugleich auch die Freundschaft für den Dion bewog ihn zu dieser Reise und zu seinem Aufenthalte am Hofe zu Syracus. Das Glück begünstigte keine seiner Absichten. Nach mancherlei Gefahren kam er wieder nach Athen zurück, und ließ sich durch keine Bitten und Versprechungen verleiten, sich in politische Unternehmungen zu mischen, sondern widmete seine ganze übrige Lebenszeit seiner Akademie und seinen Schriften. Er starb in dem 81sten Jahre seines Lebens. (Olympiade VIII. 1)

Wenn man die Talente des Plato, so weit sie sich in seinen geistreichen Schriften offenbaren, betrachtet, so ist er für das Alterthum eine in seiner Art einzige Erscheinung, und man findet auch in den neuern Zeiten schwerlich einen Mann, der nach seiner ganzen Individualität ihm zur Seite gesetzt werden könnte. Er vereinigte Eigenschaften des Geistes, welche zwar einzeln genommen hier und da in einem höhern Grade vorkommen, aber nie in ihrer Vereinigung und schönen Harmonie übertroffen worden sind. Das erste Talent, welches sich am frühesten in ihm äusserte, ist die von Seiten des Umfangs, der Lebhaftigkeit und Stärke ausgezeichnete Einbildungskraft, die ihn in den Stand setzte, alles mit der größten Lebendigkeit aufzufassen, festzuhalten und zu bilden; den gegebenen Stoff aufzunehmen, und neue Bildungen hervorzubringen; den Darstellungen seiner eignen Ideen so viel Leben zu geben, und sich in fremde mit solcher Leichtigkeit zu versetzen. Die Natur schien ihn zum Dichter bestimmt zu haben, und gewiß würde er in dieser Laufbahn großes Glück gemacht haben,

wenn er seiner ersten Neigung gefolgt wäre. Allein er hatte noch ein anderes Talent, welches an Vorzüglichkeit jenem nichts nachgab, nehmlich die Gabe des Selbstdenkens, seinen stets regen Forschungsgeist, Scharfsinn und Tiefsinn in einem hohen Grade. Ungeachtet sich in seinen Schriften mehr der analytische als systematische Geist äussert, so würde man doch von dem letzten wahrscheinlich mehr erblicken, wenn wir seine esoterische Philosophie genau kennten. Die Vereinigung des ersten und zweiten Talents macht die Grundlage seines originalen philosophischen Geistes aus, durch welche er eben so glücklicher Erfinder als geistreicher Schriftsteller wurde; in ihr liegt die Ursache, daß er bei seinem Denken einen höhern Schwung nimmt, von dem, was ist, zu dem was seyn soll, sich erhebet, und allenthalben sich Ideale denkt. Bei aller Stärke seiner Einbildungskraft war doch seine Denkkraft jener überlegen. Diese beherrscht jene, sie schreibt die Grenzen, die Zwecke und die Art und Weise vor, für welche und wie sie sich äussern soll. Ohne dies war Plato in Gefahr ein Schwärmer zu werden, wofür ihn auch einige gehalten haben, wenn sie blos auf einige Partien seiner Schriften sahen. Daß er es aber nicht war, beweißt schon allein sein Interesse für mathematische Wissenschaften. Ausser diesen Geistesfähigkeiten besaß Plato einen feinen Sinn für das Schöne, einen gebildeten Geschmack, und ein lebhaftes Interesse für Sittlichkeit und Würde des Menschen.

Es war ein Glück für ihn, daß er Gelegenheit fand, alle seine Fähigkeiten zu üben und zu cultiviren, oder vielmehr, daß er einen ausserordentlichen thätigen Geist hatte, der auch ohne äussere Veranlassung, in sich selbst Antrieb zum Wirken und zur Anwendung seiner Geisteskräfte fühlte. Ohne dieses hätte er auch die günstigen Verhältnisse nicht so benutzt, in welche sein Leben verschlungen war. Seine dichterischen Versuche waren gewiß eins der vorzüglichsten Mittel zur Cultur seines Geistes. Er lernte durch

sie

sie seine innern Kräfte kennen, und bildete seine Einbildungskraft zu dem ausserordentlichen Grade aus, welcher allen seinen Geisteswerken ein so ausgezeichnetes Gepräge gab. Diesen Vortheil gewährte ihm von einer andern Seite das Studium der Mathematik, welche seinem Geiste in dem Verhältnisse mehr Stoff zum Denken und Erfinden darbot, je weniger sie bisher noch wissenschaftlich bearbeitet worden war. Und hierzu kommen noch seine Reisen, seine auf denselben und in Athen gesammelte Erfahrungen über Menschen, Sitten, bürgerliche Verfassungen; seine Kenntnisse von den ältern philosophischen Versuchen, und sein Umgang mit mehreren Denkern seiner Zeit. Alles dieses trug zur Bildung und Entwickelung seines Geistes bei.

Obgleich seine Schriften mehr Denkmäler seines philosophischen und schriftstellerischen Geistes, als seines eigentlichen Systemes sind, so bleiben sie uns doch auch in der letzten Rücksicht ungemein wichtig. Denn sie sind für uns die einzige, reine und ungetrübte Quelle, welche uns das ächte Bild seiner Philosophie entgegenstralt. Ohne sie würden wir uns aus dem, was andere Schriftsteller über ihn gesagt haben, nur eine sehr unvollständige und falsche Vorstellung von seinen Philosophemen machen. Um desto nöthiger ist es, das Verhältniß zu untersuchen, in welchem seine Geisteswerke zu seiner Philosophie stehen [14].

Von so vielen Seiten auch seine mit so großer Kunst geschriebene Dialogen dem Geiste Genuß gewähren, so befriedigen sie doch den strengen Denker nur sehr unvollkommen. Denn selten ist eine Materie erschöpft, und aus sichern

14) Ausführlichere Betrachtungen über die Schriften des Plato findet man in meinem System der Platonischen Philosophie 1 B. 2 Th. und Buhles Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 2. Theil.

sichern Principien hergeleitet; viele philosophische Gegenstände werden meistentheils nur berührt, oft weitläufige Debatten über sie gehalten, ohne eine gründliche Entscheidung einzuleiten und herbeizuführen. Ein großer Theil seiner Schriften beschäftiget sich mit Bestreitung damals herrschender Vorstellungsarten oder mit Persiflage einiger berühmten Sophisten. So oft man Ursache findet, den hellen Geist, den Scharfsinn, die Bündigkeit des Schriftstellers zu bewundern, eben so oft stößt man mit Unwillen auf Sophistereien und dialektische Blendwerke. Ueberhaupt findet man in ihnen philosophischen, aber keinen systematischen wissenschaftlichen Geist, einzelne Lichtstrahlen von Principien eines Systems, aber kein zusammenhängendes, nach Principien eingeleitetes und fortgeführtes Forschen, und es bleibt unentschieden, ob Plato wirklich ein zusammenhängendes philosophisches System hatte, oder ob er nur einzelne Gegenstände, so wie sie ihm eine besondere Veranlassung darbot, bearbeitete, wobei es ihm nicht allezeit eben um die Erweiterung der Einsicht seiner Leser, als um eine angenehme Unterhaltung ihres Geistes zu thun war.

Dieses ist die Ansicht, welche sich beim Durchlesen seiner Schriften zuerst darbietet. Doch gesetzt, sie würde durch ein gründlicheres Forschen und Eindringen in den Geist derselben nicht widerlegt, so würde Platons Verdienst um die Philosophie zwar nicht so hoch zu berechnen, aber immer noch sehr beträchtlich seyn. Denn seine Untersuchungen betreffen gerade dasjenige, was der Philosophie damals sehr noth war, nehmlich den Begriff von Erkenntniß, Wissenschaft und Philosophie, und sie sind insofern als der erste Versuch, die Philosophie als Wissenschaft zu begründen, anzusehen. Indessen ließ es doch Plato hierbei nicht bewenden. Ungeachtet wir in seinen Schriften kein ausgearbeitetes System finden, so kommen doch sehr häufig Ideen vor, die mit zu viel Interesse behandelt sind, als daß sie

für

für bloß zufällige Eingebungen seines Geistes könnten gehalten werden, und man bemerkt nur zu bald den Zusammenhang zwischen ihnen und gewissen Folgerungen, als daß man sich des Gedankens erwehren könnte, diese Verbindung sey etwas Zufälliges. Und wenn man diese Ideen weiter verfolgt, so lassen sie uns ein ausgearbeitetes System ahnden, was uns seine Schriften nur im Hintergrunde, aber nicht in sichtbarer Gestalt zeigen.

Die Ursache dieser Erscheinung entdeckt uns Plato selbst. Er hatte nehmlich eine geheime Philosophie, welche nicht für das große Publikum bestimmt war, so wie sein Schüler Aristoteles eine esoterische und exoterische Philosophie. Dieses läßt sich sowohl durch einige Winke, die uns Plato selbst darüber giebt, als auch durch einige Zeugnisse des Aristoteles beweisen. Die Sache ist für die Darstellung seiner Philosophie zu wichtig, als daß wir nicht die Gründe für die Wirklichkeit des Faktums mit aller möglichen Genauigkeit sammeln sollten. Wir wollen daher den Plato selbst reden lassen.

Von allen gegenwärtigen und künftigen Schriftstellern, welche etwas über meine Philosophie schreiben, als wüßten sie meine innere Ueberzeugung, sie mögen sich auf mich, oder auf anderer Zeugniß, oder auf ihre eigne Entdeckung berufen, kann ich versichern, daß sie nach meinem Urtheil gar nichts von der Sache verstehen. Nie habe ich, und nie werde ich darüber etwas schreiben. Denn es läßt sich nicht so wie andere Kenntnisse schriftlich vortragen. Man muß lange Zeit über diesen Gegenstand nachgedacht haben, mit ihm gleichsam vertraut worden seyn, wenn in der Seele wie von einem Funken ein Licht sich entzünden soll, das nur in sich selbst Nahrung findet. Hätte ich aber je darüber geschrieben, oder gesprochen, so weiß ich wenigstens, daß ich auf die vollkommenste Darstellung die größte Sorgfalt würde gewendet haben; es würde mich betrüben, wenn ich es schlecht gemacht hätte. Es würde die schönste That meines Lebens seyn, die Menschen über die wichtigsten

sten Gegenstände zu belehren und die Natur für alle an das Licht hervorzuziehen, hätte ich mich nur überzeugen können, daß sich für das große Publikum darüber schreiben und sprechen liesse. Allein ich glaube, daß selbst dieses Unternehmen nicht allen sondern nur wenigen Menschen fromme, die nur weniger Fingerzeige bedürfen, um diese Wahrheiten selbst zu entdecken. Die übrigen würden nur theils mit einer nicht verdienten Verachtung gegen sie, theils mit einem eitlen Dünkel erfüllt werden, als hätten sie, wer weiß was Großes gefunden[15]).

Diese und ähnliche Aeusserungen, welche in dem zweiten und siebenten Briefe vorkommen, beziehen sich auf eine specielle Begebenheit, die Plato sehr zu Herzen nahm. Der König von Syrakus, Dionysius der zweite, hatte nehmlich in einer Schrift einige philosophische Lehrsätze als seine eignen Entdeckungen bekannt gemacht, die Plato nicht bekannt gemacht haben wollte. Es konnte nicht fehlen, daß manche Männer, die Platons Freundschaft genossen, diesen gelehrten Diebstahl entdecken mußten, und auch alle übrigen, die wußten, in welchen Verhältnissen Plato und Dionysius gestanden hatten, konnten leicht die Quelle errathen, aus welcher der königliche Schriftsteller geschöpft hatte. Wir wissen nicht bestimmt, welche Lehrsätze das waren, welche wider des Philosophen Willen bekannt gemacht wurden; wir wissen nicht genau alle Verhältnisse; aber es läßt sich leicht denken, daß Plato mancherlei und wichtige Ursachen haben konnte, damit unzufrieden zu seyn. Man denke sich nur, daß sie Beziehung auf gewisse herrschende Vorstellungsarten, die Volksreligion u. s. w. betrafen, (welches wohl nicht anders seyn konnte, wenn sie, wie Plato sagt, die πρωτα und ακρα της Φυσεως also seine Metaphysik zum Gegenstande hatten)

15) Plato [illegible] B. S. 129. 130.
Man [illegible] 136 und 2r. Br.

ken) und man wird leicht begreifen können, daß es nach dem damaligen Grad der Cultur, nach den damaligen politischen und schriftstellerischen Verhältnissen des Schriftstellers nicht rathsam seyn konnte, mit solcher Freiheit seine Gedanken zu äussern, als es jezt in manchen Ländern Europas möglich ist. Ueber diesen Gegenstand erklärt sich Plato ausführlicher in einer Stelle des Phädrus, die in Rücksicht auf seine Denkart, und sein Urtheil über Schriftstellerei zu merkwürdig ist, als daß wir sie, ihrer Länge ungeachtet, nicht ganz hersetzen sollten [16]).

Sokrates. Doch genug von der Theorie der Beredsamkeit. Nun aber haben wir noch etwas über die Schicklichkeit und Unschicklichkeit der Schriftstellerei zu sagen, inwiefern sie zweckmässig oder unzweckmässig ist. Nicht wahr?

Phädrus. Ja.

Sokrat. Weißt du, wie man auf eine Gott gefällige Weise über Gegenstände schreiben muß?

Ph. Nein. Aber Du vielleicht?

Sokrat. Eine Sage unserer Vorfahren kann ich Dir darüber mittheilen; die Wahrheit selbst aber mochte ihnen vielleicht nicht unbekannt seyn. Nun sag mir, würden wir wohl etwas nach den Meinungen fragen, wenn wir die Weisheit selbst entdecken könnten?

Ph. Die Frage ist keiner Antwort werth. Indessen erzähl mir immer, was Du gehört hast.

Sokrat. Die Sage ist also diese. In alten Zeiten soll in Aegypten um die Gegend von Naukratis ein Dämon, mit Namen Theut gewesen seyn, dessen geheiligter Vogel Ibis genennt wurde, und der, wie man sagt, zuerst die Zahlen, das Rechnen, die Geometrie, Astronomie, das Bret- und Würfelspiel und vorzüglich auch die Buchstaben erfunden hatte. Damals herrschte über ganz Aegypten der König Thamus, der in der Stadt Theben residirte, und von den Griechen Gott Ammon ge-

16) Plato Phaedrus 10. B. S. 379-389.

genennt wird. Zu diesem kam Theut, zeigte ihm die erfundenen Künste, und behauptete, sie müßten allen Aegyptiern mitgetheilt werden. Der König wollte wissen, welchen Nutzen jede derselben habe, und, als Theut denselben auseinander setzte, lobte und tadelte er, was ihm richtig oder unrichtig gesagt schien. Als sie an die Buchstaben kamen, — denn es würde zu weitläuftig seyn, alle Einwendungen zu wiederholen, welche der König dem Theut bei jeder einzelnen Kunst machte — so sagte Theut: Aber diese Erfindung wird gewiß die Aegyptier weiser machen, und das Behalten des Gelernten befördern. Denn nun ist eine Universalmedicin für das Gedächtniß und die Denkkraft erfunden. Mein lieber erfinderischer Theut, antwortete der König, es ist nicht die Sache eines und desselben Mannes, Künste zu erfinden, und den Schaden oder Nutzen zu beurtheilen, welchen ihre Anwendung hervorbringen kann. Davon giebst du ein Beispiel. Aus Vorliebe für deine Erfindung der Buchstaben, schreibst du ihnen eine Wirkung zu, die sie nicht haben können. Denn sie werden Veranlassung zur Vernachlässigung des Gedächtnisses geben, und die Vergeßlichkeit befördern, indem nun jeder im Vertrauen auf die Schrift sich von äussern Zeichen wird erinnern lassen, ohne die Erinnerungskraft seiner Seele zu üben. Deine Erfindung kommt also nicht dem Gedächtnisse, sondern der Wiedererinnerung zu Hülfe. Ferner verschaffst du den Schülern dadurch nicht wahre Weisheit, sondern nur den Schein derselben. Denn nun werden sie vielerlei ohne gründliche Belehrung lesen, und bei aller Unwissenheit vor dem großen Haufen den Schein von Vielwissern erlangen, und im Umgange vor Dünkel unerträglich seyn. Kurz sie werden nicht Weise sondern Scheinweise werden.

Phädrus. Wie es scheint, so macht es Dir, Sokrates, wenig Mühe, aus Aegypten, und aus welchem Lande Du nur willst, Mythen zu erdichten.

Sokrates. Die Priester des Jupiterstempels zu Dodona behaupten, die ersten wahrsagenden Stimmen wären aus einer Eiche hervorgekommen. Die Menschen der damaligen Zeit, die freilich nicht so klug waren, als die aus unserm Zeitalter, waren in der Einfalt ihres Herzens zufrieden, die Eichen und Felsen anzuhören, wenn sie ihnen nur die Wahrheit sagten. Dir ist es aber vielleicht nicht gleichgültig, wer etwas sagt, und aus welchem Lande er ist, weil du nicht bloß darnach fragst, ob es gegründet oder ungegründet ist.

Phädrus. Dein Verweis ist gerecht. Ich stimme dem Thebaner in Ansehung der Schreibekunst bei.

Sokrates. Der ist also doch wohl sehr einfältig, der sich einbildet, eine Wissenschaft könne in den todten Buchstaben niedergelegt, und mit Bestimmtheit und Deutlichkeit aus denselben erlernet werden; er hat den Ausspruch des Ammon nicht gefaßt, wenn er die geschriebenen Worte noch für etwas anders hält, als ein bloßes Mittel, wodurch derjenige, der Kenntnisse schon besitzt, sich dieselben wieder ins Gedächtniß zurückrufen kann.

Phädrus. Das ist wohl wahr.

Sokrates. Denn die Schrift hat gleich der Malerei, etwas Sonderbares an sich. Die Kinder der letzten stehen zwar als lebendige Wesen da, fragt man sie aber etwas, so schweigen sie feierlich. So ist es auch mit den geschriebenen Worten. Man sollte denken, sie sprächen mit uns verständig; thut man aber zu seiner Belehrung Fragen an sie, um den eigentlichen Sinn des Gesagten zu erfahren, so geben sie ewig nur denselben Laut von sich. Sind die Gedanken einmal niedergeschrieben, so durchlaufen sie alle Klassen des Publicums, so wohl des verständigen als des unverständigen, dem sie gar nicht mitgetheilt werden sollen. Die Schriftsprache verstehet nicht, für wen sie sprechen oder nicht sprechen soll. Der Sinn, der in den Worten

 liegt,

liegt, wird ohne seine Schuld verdrehet und gemißhandelt, er kann sich nicht selbst helfen, nicht vertheidigen, und bedarf immer den Beistand seines Vaters.

Phädrus. Das ist unstreitig wahr.

Sokrates. Nun laß uns aber noch eine andere Schrift kennen lernen, die mit jener verschwistert, und allein von ächter Geburt ist, und sehen, wie sie entsteht, und wie viel vortreflicher und kraftvoller sie als jene ist.

Phädrus. Welche Schrift ist das? und wie entsteht sie?

Sokrates. Diejenige, welche durch Wissenschaft in die Seele des Denkenden geschrieben wird, die sich selbst zu vertheidigen, zu reden und zu schweigen weiß, wenn und wo sie soll.

Phädrus. Du sprachst da wohl von dem lebendigen und beseelten Wort des Wissenden, dessen Schattenbild man das geschriebene Wort mit Recht nennen könnte.

Sokrates. Ganz Recht. Nun sage mir: würde wohl ein verständiger Landbebauer den Saamen, wenn er Früchte von ihm einzuärndten wünschte, des Sommers in den Gärten des Adonis bestellen, und sich freuen, daß er in acht Tagen schon grüne; oder würde er das vielmehr nur zum Spaße und um des Adonisfestes Willen thun? Wäre es ihm aber um seinen Feldbau ein Ernst, so würde er doch wohl nach den Regeln der Landwirthschaft den Saamen in den gehörigen Boden bestatten, und sehr froh seyn, wenn er nur in dem achten Monate die Früchte seines Fleisses einärndtete?

Phädrus. Gewiß, das Letzte wird er zu seinem Nutzen, jenes aber zu andern Absichten thun.

Sokrates. Und der Mann, der die Wissenschaft von dem Gerechten, Schönen und Guten hat, sollte weniger Sorgfalt auf seine Aussaat wenden als der Landmann?

Phädrus. Gewiß nicht.

Sokra-

Sokrates. So wird er diese Wahrheiten nicht vermittelst der Dinte und Feder in Worte niederlegen, und sie gleichsam auf einen wässrigen Boden ausstreuen. Denn er kann sie weder vollkommen ausdrücken, noch ihnen durch Worte nachhelfen.

Phädrus. Das kann er nach aller Wahrscheinlichkeit nicht.

Sokrates. Also wird er die Gärten der Schrift nur zu seinem Vergnügen bepflanzen, und dann, wann er sich und andern für das Alter der Vergessenheit einen reichen Schatz zur Erinnerung angelegt hat, sich an dem Anblick seiner zarten Pflanzungen erfreuen. Andere mögen in Gastmälern und andern Vergnügungen schwärmen, er setzt diese Geistesunterhaltung fort.

Phädrus. Ein sehr edles Vergnügen in Vergleich mit jenen nichtswürdigen, welches derjenige genießt, der über die Gerechtigkeit und die übrigen erwähnten Gegenstände zu seiner eignen Unterhaltung schreiben kann.

Sokrates. Es ist nicht anders, Phädrus. Es giebt aber, denke ich, eine noch weit edlere Beschäftigung mit ihnen, wenn nehmlich Jemand durch Hülfe der Logik in eine empfängliche Seele Wahrheiten mit Wissenschaft pflanzet, die sich selbst und ihren Pflanzen beistehen können, nicht unfruchtbar sind, sondern den Keim künftiger Früchte in sich selbst enthalten, woraus in Menschen von andern Charaktern neue Sprößlinge entstehen, welche dem Stamme ewige Dauer sichern, und ihrem Besitzer die höchste Glückseligkeit gewähren, deren ein Mensch nur fähig ist.

Phädrus. Du hast Recht, wenn Du diese Thätigkeit für weit edler hälst.

Sokrates. Nachdem wir darüber einverstanden sind, können wir nun entscheiden.

Phädrus. Was denn?

Sokrates. Was diese ganze Betrachtung veranlaßt hat. Wir wollten nehmlich den Tadel über die Heraus-

gabe der Reden des Lysias prüfen, und überhaupt bestimmen, welche Reden mit oder ohne Kunst geschrieben wären. Worin nun das Kunstmäßige und das Gegentheil bestehe, ist meines Bedünkens schon hinlänglich entwickelt worden.

Phädrus. Mir zum wenigstens schien es; unterdessen kannst Du es mir immer noch einmal wiederholen.

Sokrates. So lange Jemand noch nicht im Stande ist, einen Gegenstand, über den er schreiben oder sprechen will, nach einem allgemein richtigen Begriff zu fassen, hernach den Begriff bis in seine niedrigsten Arten einzutheilen; so lange er die allgemeine und individuelle Natur des G[illegible]üthes nicht kennet, daß er, was sich für den indivi[illegible] Charakter derselben schickt, bestimmen, und ihm [illegible]e Schreibart anpassen kann, so lange wird er unvermögend seyn, seinen Vortrag, er mag übrigens Belehrung oder Ueberredung zum Zweck haben, nach den Regeln der Kunst abzufassen. Dieses ist im Vorhergehenden weitläufig gezeigt worden.

Phädrus. Nach meiner Ueberzeugung wenigstens.

Sokrates. Nun aber die Frage: ob es lobenswürdig oder tadelswerth sey, über einen Gegenstand zu schreiben oder zu sprechen, und unter welcher Bedingung? sollte sie nicht auch im Vorhergehenden schon beleuchtet seyn?

Phädrus. Wie so?

Sokrates. Unser Resultat war dieses. Wenn Lysias oder ein Anderer über politische Gegenstände, über die Gesetzgebung, oder sonst einen Gegenstand geschrieben hat, oder schreiben will, und dabei zu viel auf die Bestimmtheit und Deutlichkeit des Buchstabens rechnet, so verdient er ohne Rücksicht auf das öffentliche Urtheil, Tadel. Denn Wahrheit und Schein, Wirklichkeit und Traum, in dem, was Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Gutes und Böses betrifft, nicht unterscheiden zu können, ist in der That etwas Tadelnswürdiges, wenn es auch von einem ganzen Volke gelobt würde.

Phä-

Phädrus. Das kann nicht anders seyn.

Sokrates. Wer aber von der Wahrheit überzeugt ist, daß in jeder Schrift viel Unwesentliches vorkommen müße, daß alle prosaischen und poetischen Werke, gleich denen Deklamationen, welche nicht auf Belehrung des Verstandes, sondern nur auf Illusion abzwecken, keinen sehr großen Werth haben, weil die besten von ihnen nur zur Erinnerung der Unterrichteten dienen; daß hing gen dem Wort, dessen Zweck Lehren und Lernen, dessen Gegenstand das Gerechte, Sittliche und Gute ist, und in das Innere der Seele geschrieben wird, allein nur Deutlichkeit, Vollkommenheit und das höchste Interesse eigenthümlich ist; wer für seine einzigen ächten Geistesproducte diejenigen Ueberzeugungen hält, die er in sich selbst gefunden, dann die Kinder und Geschwister derselben, die er in andern Seelen auf eine würdige Weise gepflanzt hat, ohne auf die übrigen viel zu achten, das möchte, Phädrus, der Mann seyn, der ich und Du zu werden wünschte.

Phädrus. Mein Wunsch ist es in der That.

Sokrates. Doch wir haben nun genug über diesen Gegenstand gescherzt. Du aber gehe hin und sage dem Lysias, wir wären an die Quelle der Musen und Nymphen gegangen, und hätten daselbst gewisse Worte gehört, welche ihm, dem Homer und Solon mit den andern Rednern, Dichtern, und politischen Schriftstellern die Weisung geben, daß wenn sie mit völliger Kenntniß des Gegenstandes ihre Werke geschrieben haben, wenn sie in die Kritik derselben eingehen, und sie vertheidigen, dann aber auch sie durch ihre mündlichen Erörterungen in Schatten stellen können, sie keinen Beinamen von der Schriftstellerklasse, zu welcher sie gehören, sondern einen andern von ihrem Bestreben verdienen.

Phädrus. Was für einen Beinamen?

Sokrates. Sie Weise zu nennen, scheint mir zu viel; denn dieses Prädicat kommt allein

der Gottheit zu. Aber der Titel eines Philosophen, oder ein anderer dieser Art möchte wohl für sie der schicklichste seyn.

Phädrus. Das läßt sich hören.

Sokrates. Diejenigen aber, die nichts Besseres und Würdigeres haben, als was sie in ihren Schriften hinterlassen, was sie bald so bald anders stellen, an einander reihen und trennen, die kannst Du mit Fug und Recht bloße Dichter, Redner und politische Schriftsteller nennen.

Wenn man dieses ganze Raisonnement betrachtet, so kann man die Uebereinstimmung desselben mit den oben aus seinen Briefen angeführten Urtheilen nicht verkennen, und es ergiebt sich daraus auch für diejenigen, welche die Aechtheit der Briefe nicht annehmen, das Resultat, daß Plato es theils für unmöglich, theils nicht einmal für Recht hielt, das ganze System seiner Ueberzeugungen über die wichtigsten Gegenstände schriftlich mitzutheilen, und daß er gerade darin den Character des philosophischen Schriftstellers setzt, wenn sich das, was er fürs Publicum schreibt, zu seinem innern Gedankensystem, wie Schatten zu Licht verhält.

So wenig dies Resultat beim ersten Anblick völlig einleuchten will und so wenig es aus seinen angegebenen Vordersätzen, folgerecht hergeleitet werden kann, so kann man doch nicht läugnen, daß Plato nach seiner Ansicht und nach den damaligen Verhältnissen des Schriftstellers, nicht ganz Unrecht hatte. Denn erstlich mußte es zu seinen Zeiten, da die philosophische Sprache noch so wenig gebildet war, da es ihr an Bestimmtheit und Deutlichkeit fehlte, dem Philosophen ungleich schwerer werden, seine Ideen auszudrücken und vor Mißverständnissen zu verwahren. Zweitens. Mißverständnisse waren um so eher

eher zu befürchten, je neuer die Ideen waren, je mehr der Schriftsteller mit philosophischem Geist die Gegenstände von neuen Seiten faßte, oder die Ursachen der Dinge ergründete, und in seinem Innern eine neue geistige Welt schuf, für welche die Sprache so wenig passende Ausdrücke darbot. In diesem allen befand sich aber offenbar unser Philosoph, so sehr er auch die Sprache in seiner Gewalt hatte. Und wenn es ihm schwer wurde, seine Ideen so auszudrücken, daß er mit ihrer Darstellung nicht ganz unzufrieden war, wie schwer mußte es erst für Andere werden, sich in dieselben finden zu können, und sie an das Bekannte anzuschließen. Drittens. Der philosophische Schriftsteller mußte viel österer als jetzt, auf Gegenstände treffen, worin er bey der größten Klugheit und Behutsamkeit dennoch nicht vermeiden konnte, bey seinen Zeitgenossen anzustoßen. Von dieser Art waren religiöse und politische Gegenstände, die mit jedem philosophischen System in zu nahem Zusammenhange standen, als daß sie hätten können mit Stillschweigen übergangen werden. Einen Mittelweg zu treffen, ohne der Wahrheit auf der einen Seite etwas zu vergeben, oder auf der andern, die herrschende Vorstellungsarten anzutasten, war für jene Zeiten, wo das Recht der freien Untersuchung in seiner Unverletzlichkeit kaum begann geahndet zu werden, ein schweres Problem, und der Schriftsteller, dem die Wahrheit wirklich am Herzen lag, mußte immer befürchten, entweder der guten Sache durch seine freien Urtheile zu schaden, oder sich in die größte Gefahr zu stürzen. Viertens. Es konnte daher für keinen philosophischen Schriftsteller gleichgültig seyn, in welche Hände seine Schriften fielen; es mußte ihm alles daran gelegen seyn, daß sie nur von denen gelesen wurden, die Empfänglichkeit für die Wahrheit und gesunde Beurtheilungskraft besaßen. Welcher Schriftsteller konnte auch bei dem damaligen eingeschränkten Publicum dieses so einleiten, daß jeder Zufall ausgeschlossen blieb.

Bei diesen Umständen hielt es Plato für das rathsamste, in seinen Schriften sein philosophisches System nicht im bündigen Zusammenhange und von allem Fremdartigen gesondert, in das größere Publicum einzuführen, sondern es nur seinen geprüften Schülern bekannt zu machen. Wir finden bey einigen alten Schriftstellern einige handschriftliche Aufsätze erwähnt, deren Benennung schon darauf führt, daß sie bloß für seine Schüler, nicht zur allgemeinen Mittheilung bestimmt waren. Und so wenig man auch, aus leicht zu erklärenden Ursachen, von ihrem Inhalte weiß, so wüßten wir doch nicht, was der Vermuthung entgegengesetzt werden könnte, daß sie sein eigentliches philosophisches System enthalten haben [17]).

Viel-

17) Aristoteles Physicor. IV. c. 2. διο και Πλατων την ὑλην και την χωραν το αυτο φησιν ειναι εν τω Τιμαιω. το γαρ μεταληπτικον και την χωραν ἑν και τ' αυτον. αλλον δε τροπον εκει τε λεγων το μεταληπτικον, και εν τοις λεγομενοις αγραφοις δογμασιν. Es ist ein Verlust für die Geschichte der Philosophie, daß eine Schrift des Aristoteles περι φιλοσοφιας verloren gegangen ist, in welcher er die Sätze aus jener Handschrift des Plato dargestellt hat. Simplicius Commentar. in Aristotelis libr. de anima (zu I. c. 2) S. 76. περι φιλοσοφιας νυν λεγει, τα περι του αγαθου αυτω εκ της Πλατωνος αναγεγραμμενα συνουσιας, εν ἁις ἱστορει τας τε Πυθαγορειους και Πλατωνικας περι των οντων δοξας. Suidas. voc. αγαθου δαιμονος. οτι περι του αγαθου βιβλιον συνταξας Αριστοτελης, τας αγραφους του Πλατωνος δοξας εν ταυτω συντατει, και μεμνηται του συνταγματος Αριστοτελης εν τω πρωτω περι ψυχης, επονομαζων αυτο περι φιλοσοφιας. Vielleicht gehört hieher auch eine andere Handschrift, welche bloß Einthei-

lun-

Vielleicht sind wir so glücklich, die Gegenstände im Allgemeinen zu bestimmen, über welche sich Plato in diesen Lehrbüchern für seine Schule, wenn wir es so nennen dürfen, verbreitete; und wenn wir auch nicht im Stande sind, diese Philosopheme nach ihrem Inhalt und Zusammenhange, kurz den wissenschaftlichen Gliederbau seines Systems, aus dieser Dunkelheit hervorzuziehen, so ist es doch schon einiger Gewinn, wenn wir wissen, was Plato seinen Schülern vorzutragen pflegte.

Aus dem zweiten Briefe erhellet, daß eine Untersuchung über die φυσις τȣ πρωτȣ einen Theil seiner geheimen Philosophie ausmachte. Dieses Erste ist nichts anders, als das Wesen der Wesen, welches er in dem sechsten Buche der Republik das vollkommenste Wesen (το αγαθον) nennt. Da er sogleich die Untersuchung über den Grund des Bösen in der Welt anschließt, so kann man daraus nicht ohne Grund schließen, daß er über das Verhältniß der Gottheit zur Welt, und eine Art von Theodicee in seiner geheimen Philosophie vortrug. An einem andern Orte nennt er als Gegenstand derselben die Untersuchung über die letzten und höchsten Principien der Natur (τα ακρα της φυσεως). Also wohl ohne Zweifel der erste Versuch einer Metaphysik des Uebersinnlichen [18]).

lungen enthielt, διαιρεσεις, welche Aristoteles de generat. et corrupt. II. c. 3. und vielleicht de partib. animal. I. c. 2. auch selbst Plato Epistol. XIII. S. 171. anführt.

18) Plato Epistola II. S. 69. Φης γαρ δη — ȣχ ἱκανως αποδεδειχθαι σοι περι της τȣ πρωτȣ φυσεως. VII. S. 130. ει δε μοι εφαινετο γραπτεα θ' ἱκανως ειναι προς τȣς πολλȣς και ρητα, τι τȣτȣ καλλιον επεπρακτ' αν ἡμιν εν τῳ βιῳ, η τοις τε ανθρωποισι μεγα οφελος γραψαι, και την φυσιν εις φως τοις πασι προαγαγειν.

Nach dem was Aristoteles uns aus der geheimen Philosophie des Plato angeführt hat, mußte sie aber auch eine Metaphysik der Natur enthalten, denn er gedenkt der Untersuchungen über den **Raum** und die **Elemente** [19]).

Aber es ist nicht wohl denkbar, daß Plato nur allein die theoretische Philosophie darin sollte abgehandelt haben. Da in seinen Schriften Untersuchungen über alle Theile der Philosophie, auch überhaupt über den Begriff der Philosophie vorkommen, Betrachtungen, in welchen das meiste sein Eigenthum ist, so kann man sich des Gedankens um so weniger erwehren, daß sie zu den Lehrgegenständen für seine eigentlichen Schüler gehört haben, da sie in seinen Augen so wichtig sind. Wahrscheinlich ist es daher, daß diese geheime Philosophie ein vollständiges System der Philosophie, so weit als es Plato entwickelt hatte, nehmlich die theoretische, praktische Philosophie und die Logik in sich faßte [20]).

Diese Vermuthung enthält noch mehr Gewißheit, wenn wir sowohl von **Plato** als **Aristoteles** auf einige Untersuchungen geführt werden, die wir in seinen Schriften nicht vorfinden. Ich begnüge mich mit drei Beispielen dieser Art. In dem ersten Alcibiades kommt die Frage vor: **was der Mensch ist**, worin sein Wesen besteht? Nachdem er auf eine populäre Weise gezeigt hat, daß die Seele der eigentliche Mensch ist, setzt Plato hin-

19) Aristoteles loc. cit.

20) **Eusebius Praeparat. Evangelic.** XI. 3. aus dem **Aristocles**. Πλατων μεντοι κατανοησας, ὡς ειη μια τις ἡ των θειων και ανθρωπινων επιστημη, πρωτος διειλε, και εφη, την μεν τινα περι της του παντος φυσεως ειναι πραγματειαν· την δε περι των ανθρωπινων· τριτην δε τὴν περι του λογου. ηξιου δε μη δυνασθαι τα ανθρωπινα κατιδειν ἡμας, ει μη τα θεια προτερον οφθειη.

hinzu: dieser Satz könne nur dann erst ganz vollkommen eingesehen werden, wenn die Uridee, oder das Wesen der Wesen (das Ideal der Vernunft) untersucht worden; diese Betrachtung aber müßte hier übergangen werden, weil sie zu weitläuftig sey [21]); — In dem vierten Buche der Republik wird die Untersuchung angestellt, ob die Gerechtigkeit eines Staats und des einzelnen Menschen dem Wesen nach einerley ist. Die Beantwortung dieser Frage hängt von einer andern ab, ob nehmlich in der Seele drey verschiedene Vermögen oder Kräfte, so wie in dem Staate drey verschiedene Stände sind? Bei dem Eingange dieser Untersuchung sagt Sokrates: diese Untersuchung sey sehr schwierig, und wenn er die Wahrheit sagen solle, so könne nach der Methode, welche sie in diesen Gesprächen gewählt hätten, dieser Gegenstand gar nicht zur völligen Evidenz gebracht werden; ein längerer und mühsamerer Weg könne nur zu dem Ziele führen. Jene Methode unterdessen sey dem ganzen Gange der Unterredung und Untersuchung angemessen [22]). Sollte denn Pla-

21) Alcibiades I. 5. B. S. 59. 60. Σ. ετι ουν σαφεστερον δει αποδειχθηναι σοι, ότι ή ψυχη εστιν ανθρωπος; Α. Μα δια· αλλα ίκανως μοι δοκει εχειν. Σ. ει δε γε μη ακριβως, αλλα και μετριως εξαρκει ήμιν. ακριβως μεν γαρ τοτε εισομεθα, όταν έυρωμεν, ὁ νυν δη παρηλθομεν, δια το πολλης ειναι σκεψεως. Α. Τ. τουτο; Σ. ὁ αρτι ουτω πως ερρηθη, ότι πρωτον σκεπτεον ειη αυτο το αυτο· νυν δη αντι του αυτου αυτο έκαστον εσκεμμεθα τι εστιν.

22) De republica IV. 6. B. S. 358. 359. και ευ γ᾽ ισθι, ω Γλαυκων, ὡς ή εμη δοξα, ακριβως μεν τουτο εκ τοιουτων μεθοδων, όιαις νυν εν τοις λογοις χρωμεθα, ου μη ποτε λα-

Plato diese bessere Methode, die er doch also kennen mußte, bei einem Gegenstande, der ihn so sehr interessirte, nicht versucht haben? sollte er diesen Gegenstand nicht in seinem Unterrichte, wo es ihm um Bildung seiner Schüler zum Philosophiren zu thun seyn mußte, auf eine gründlichere Weise untersucht haben? — Aristoteles sagt in seiner Ethik: Plato habe das Problem aufgestellt, ob man in der Philosophie von Principien ausgehen oder auf Principien fort gehen müße, oder mit andern Worten, ob die analytische oder synthetische Methode zu wählen sey? [23]) Da sich davon in Platons Schriften nichts findet, so muß Aristoteles dieses entweder aus Platons mündlichem Vortrage, oder aus seinem Leitfaden dazu, (welches eben jene αγραφα δογματα waren) geschöpft haben.

Die geheime Philosophie, welche für manche so viel Anstössiges hat, ist also nichts anders, als eine esoterische, oder mit andern Worten wissenschaftliche Philosophie, im Gegensatz der populären. Plato bediente sich desselben Rechts, welches jedem Denker zusteht, von seinen Entdeckungen nur so viel, als er für gut fand, und nur denen mitzutheilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Aristoteles hatte eine esoterische und exoterische Philosophie, nur mit dem Unterschiede, daß bei diesem der Unterschied bloß formal beim Plato hingegen auch zugleich material war. Aristoteles hielt

λαβωμεν· αλλα γαρ μακροτερα και πλειων ὁδος ἡ επι τȣτο αγȣσα· ισως μεντοι των γε προειρημενων τε και προεσκεμμενων αξιως.

23) Aristoteles Ethicor. ad Nicomach. I. c. 4. ευ γαρ και Πλατων ηπορει τȣτο και εζητει, ποτερον απο των αρχων, η επι τας αρχας εςιν ἡ ὁδος.

hielt sein System der wissenschaftlichen Form wegen, Plato auch wegen gewisser Sätze nicht für allgemein mittheilbar. Jener setzte sich mit größerm Muthe über gewisse Zeitverhältnisse hinweg, deren Einfluß dieser mit mehr Klugheit berechnet hatte. Jedoch darf man hierbei nicht vergessen, daß Aristoteles gewissermaßen unter dem Schutz eines mächtigen und gefürchteten Königs stand, der ihm Muth einflössen konnte; ein großer Vortheil, dessen Plato entbehren mußte.

Dieses Factum ist für die Darstellung der Platonischen Philosophie keineswegs gleichgültig. Denn wenn er eine esoterische Philosophie hatte, wie nicht geleugnet werden kann, so dürfen wir diese nicht in seinen noch vorhandenen Schriften suchen; und da diese für uns die einzige lautere Quelle für seine Philosophie sind, so müssen wir auf eine vollständige und gründliche Kenntniß seines Systems eigentlich ganz Verzicht thun. So nachtheilig indessen diese Folgerung für die Geschichte der Philosophie ist, so eröfnet uns doch eben das Verhältniß seiner esoterischen Philosophie zu seinen Schriften wieder eine günstigere Aussicht. Denn Erstens kann man mit Recht vermuthen, daß in Ansehung der Gegenstände seiner Philosophie doch auch manches in seinen Schriften berührt wird, was in dem Lehrbuche weitläufiger ausgeführt worden. Zweitens. Man darf mit Grund erwarten, daß er in seinen Schriften keine andere Principien hat, als von denen er in seinem Lehrsysteme ausging, daß selbst auch noch Manches von der formellen Beschaffenheit seines Systems in die Schriften für das große Publikum mit hinüber ging. Denn es ist nicht möglich, daß ein Mann alles verleugnen sollte, was er durch Anwendung seiner Geisteskräfte hervorgebracht, und was den Charakter seines Geistes einmal angenommen hat. Drittens. Seine Schriften enthalten also wohl Theile seines Systems, aber zerstückelt, ausser ihrem Zusammenhange mit vielen Abschweifungen und Episoden verwebt, oft mehr angedeutet als deutlich entwi-

ckelt; kurz sie entsprechen ganz der Schilderung, welche er oben in der Stelle des Phädrus von den Eigenheiten philosophischer Schriften machte. Es scheint, als hätte Plato auch da, wo er Sätze aus seinem eigentlichen Systeme eingewebt, dafür gesorgt, daß sie nur denen verständlich wären, welche eines kleinen Fingerzeigs bedürfen, um sie selbst zu finden [24]). Viertens. Es ist also nothwendig, diese zerrütteten Theile in ihren Zusammenhang wieder zu bringen, die Begriffe zu bestimmen, die Sätze unter ihre Grundsätze zurückzuführen, und vor allem, sich des ersten Princips seines Systems zu versichern, um aus seinen Schriften sein System, so viel es in Ermangelung seines eignen Leitfadens geschehen kann, darzustellen, oder, wann dieses vielleicht noch zu viel gefodert ist, zum wenigsten doch suchen, seine Ansichten und Gesichtspuncte, seine Grundsätze und Hauptbegriffe von der Philosophie und ihren Theilen zu erörtern, seine Bemühung für die Begründung der Philosophie und überhaupt seine Verdienste um dieselbe ins Licht zu setzen. Was diese Arbeit erleichtert, und ihr einen günstigen Fortgang verspricht, ist die Ueberzeugung, welche uns die bisherige Untersuchung gewähret, daß Plato wirklich ein philosophisches System hatte, und von demselben hier und da etwas in seinen Schriften einfließen ließ. Wäre das nicht, so müßte man entweder alle Hofnung fahren lassen, etwas von Platons Philosophie zu wissen, oder sich mit einer willkührlichen Anordnung und Vereinigung der zerstreuten Sätze begnügen.

Zwei-

24) Plato Epistola VII. S. 130. αλλ' ȣτε ανθρωποις ἡγȣμαι την επιχειρησιν περι αυτων, λεγομενην αγαθον, ει μη τισιν ολιγοις, ὁποσοι δυνατοι ανευρειν αυτοι δια μικρας ενδειξεως.

Zweites Kapitel.

Philosophie des Plato.

Die Eigenthümlichkeiten der Platonischen Philosophie lassen sich theils aus den Eigenheiten seines Geistes, theils aus der Cultur seiner Geistesfähigkeiten, theils endlich aus der Ansicht der bisherigen philosophischen Systemen, und der Betrachtung des Zustandes der Menschheit in den damaligen Zeiten erklären. Wenn man sich einen Mann von dem Einbildungs- und Dichtungsvermögen, als Plato wirklich besaß, in Verbindung mit einem noch höhern Grade von Denkkraft denket; wenn man sich vorstellet, wie alle die Talente, womit ihn die Natur ausgestattet hatte, theils durch eigne Uebung, theils durch andere glückliche Umstände und Verbindungen mit den mehresten Denkern seiner Zeit entwickelt und cultivirt werden mußten, so hat man den Schlüssel zu der Philosophie dieses Mannes, und kann sich von der Thätigkeit und Richtung seines philosophischen Geistes, in Beziehung auf die Lage der Menschheit und den Zustand der Erziehung, Religion, Staatskunst und Philosophie in jenen Zeiten, die befriedigenste Rechenschaft geben. Wir haben von den beiden ersten schon oben gehandelt, es bleibt uns hier also nichts übrig, als die beiden letzten Gegenstände in Betrachtung zu ziehen.

Das Zeitalter, in welchem Plato lebte, bot dem menschenfreundlichen Beobachter ein trauriges Gemälde dar. In den meisten griechischen Staaten herrschte Verwirrung und Anarchie, Unruhen und bürgerliche Kriege. Der größte Reichthum neben der niedrigsten Armuth, die höchste Schwelgerei neben dem äußersten Mangel, ein Haschen nach zügelloser Freiheit neben dem übertriebensten Despotismus, Cultur und Verfeinerung ohne Aufklärung, und

ein

einseitige Ausbildung des Verstandes ohne moralische Besserung, Gesetze ohne Wirksamkeit, oder Willkühr ohne Gesetze; dies waren die widerstreitenden Züge, aus welchen das Gemälde des Ganzen zusammengesetzt war. Die Erziehung war fehlerhaft; in den höhern Ständen wurde die Erreichung politischer Absichten zu ihrem Zwecke gemacht, in den niedern sie ganz vernachlässiget. Aberglaube und Unglaube war der herrschende Geist in der Religion; die Sitten im Verfalle; die Staaten glichen alten Gebäuden, welche jeder Sturm zusammen zu stürzen drohte. Ueberhaupt aber zeichnete sich der Geist der Zeit durch ein unruhiges Streben, Schwanken von einem Extrem zum andern, in allen Verhältnissen aus. Hier blinde Anhänglichkeit an dem Alten, dort übertriebene Neuerungssucht; hier dumpfe Gedankenlosigkeit, dort Freigeisterei; hier Sitteneinfalt, dort Sittenlosigkeit. Denn der menschliche Geist fing nach und nach an, die Fesseln zu zerbrechen, welche Gewohnheit, blinde Verehrung des Alterthums und die Politik geschmiedet hatten. Die gewöhnlichen Gründe seiner Ueberzeugungen, auf bloße Autorität gestützt, befriedigten nicht mehr; keine andere waren vorhanden, welche Beruhigung gewähren konnten. Die Vorstellungsarten, die Regeln und Vorschriften, welche das Alterthum geheiliget hatte, wurden nach und nach verworfen. Religiöse Meinungen, Gebräuche und Institute, öffentliche Einrichtungen, Gesetze, Vaterland, kurz alles, was ehedem in dem ehrwürdigsten Ansehen gestanden hatte, wurde jetzt ein Gegenstand der Gleichgültigkeit und der Verachtung. In dem ersten überraschenden Gefühl der Freiheit, dünkte sich der menschliche Geist von aller Abhängigkeit befreiet, und damit ihm nichts wieder ohne Grund aufgedrungen würde, glaubte er gar nichts. Alle Sittenvorschriften erschienen als willkürliche Anordnungen, welche in der bürgerlichen Gesellschaft entstanden und durch sie sanctionirt wären; als Maasregeln der Sicherheit, welche die Politik der Unmächtigen erfunden habe. Natürlich, daß

Jeder,

Jeder, der einmal so dachte, sich von der Verbindlichkeit aller Gesetze, die nicht durch äußere größere Macht geschützt waren, los sagte.

In dem Mangel einer gründlichen Erkenntniß von den Pflichten und Rechten, und den daraus entstehenden falschen Maximen findet Plato die Ursache aller Uebel, unter welchen das menschliche Geschlecht leidet, und er war überzeugt, daß diese nicht eher aufhören würden, bis durch die Philosophie das sittliche und rechtliche Verhalten der Einzelnen und der Staaten erörtert worden, oder bis die höchste politische Gewalt in die Hände ächter Philosophen komme.

Eine Philosophie, welche das leisten könnte, schien ihm noch nicht vorhanden zu seyn. Dies führt uns auf die zweyte Betrachtung, die Ansicht des Plato von den Versuchen, welche die philosophirende Vernunft bis auf ihn gemacht hatte. Die Urtheile des Plato über die ältern Systeme der Denker, geben uns am besten zu erkennen, was er an ihnen vermißte, von welcher Seite er sie für mangelhaft und unvollständig hielt; und dieses muß

sel

1) Epistola VII. S. 96. 97. τα τε των νομων γραμματα και εθη διεφθειρετο, και επεδιδε θαυμαστον οσον — τελευτωντα δε νοησαι περι πασων των νυν πολεων, ὁτι κακως ξυμπασαι πολιτευονται — λεγειν τε ηναγκασθην επαινων την ορθην φιλοσοφιαν, ὡς εκ ταυτης εστι τα τε πολιτικα δικαια και τα των ιδιωτων παντα κατιδειν. κακων ουν ου ληξειν τα ανθρωπινα γενη, πριν αν η το των φιλοσοφουντων ορθως γε και αληθως γενος εις αρχας ελθη τας πολιτικας, η το των δυναστευοντων εν ταις πολεσιν εκ τινος μοιρας θειας οντως φιλοσοφηση. De Republ. V. S. 52. 53. VI. S. 76. 77. seq.

seinen eignen Gesichtspunkt und seinen Begriff von der Philosophie, was sie ist und leisten soll, ins Licht setzen. Von dieser Seite läßt sich vielleicht am ersten ein verstohlner Blick in das Innere seiner Philosophie thun, und es kann zugleich zum Maasstabe der Fortschritte der Vernunft in der wissenschaftlichen Bearbeitung der Philosophie dienen.

Da Plato eigentlich von dem, woran der Menschheit am meisten liegt, einer gründlichen Erkenntniß des höchsten Zweckes des Menschen, Sittlichkeit und Glückseligkeit, oder dem praktischen Interesse zu dem theoretischen und wissenschaftlichen überhaupt fortgieng, so wollen wir auch in dieser Ordnung seine Urtheile über die praktische und theoretische Philosophie bis auf seine Zeit betrachten. Diese sind aber meistentheils mit einer Censur der damals gewöhnlichen Vorstellungsarten so innig verwebt, daß sie nicht wohl getrennt werden können; und es bleibt uns daher nichts übrig, als das Urtheil über die Sokratische Philosophie, welches wir in dem Fragment des von einigen für unächt gehaltenen Gesprächs, Klitophon, lesen.

Sokrates, heißt es in diesem Dialog, verdient alles Lob, daß er die Menschen zur Tugend und Bildung ihres Geistes so kräftig ermuntert; er weiß diese Pflicht so kräftig und eindringlich vorzustellen, daß es ihm Niemand gleich thun kann. Hat er aber einen Menschen so weit gewonnen, daß er den Vorsatz faßt, den Weg zur Tugend zu betreten, so entzieht er ihm auf einmal alle fernere Unterstützung. Denn die Hauptsache ist nun doch, zu wissen, was Tugend und Sittlichkeit ist, worin ihr Wesen und Wirken besteht? Eine Frage, welche Sokrates nebst seinen Vertrauten, entweder gar nicht, oder bald auf diese, bald auf jene Weise beantwortet, ohne, daß man daraus in seiner Einsicht einen Schritt weiter kommt, und man muß daraus schließen, daß Sokrates entweder von der Tugend nichts weiter zu sagen weiß, als sie sey des Lobes und Bestrebens würdig, oder absicht-

lich

lich seine Kenntniß nicht mittheilen wolle [a]). Sokrates war also dem Plato noch nicht weit genug in Entwickelung dieser Begriffe gegangen; dieser vermißte das Wissenschaftliche in der Bearbeitung derselben, (διδαγμα) welches selbst noch in der Anwendung auf das Praktische erfodert wird. Diesem Mangel sucht er in seinem Werke von der Republik abzuhelfen, welches sich vorzüglich mit der Frage beschäftiget: was ist Sittlichkeit (δικαιοσυνη) und welchen Einfluß hat sie auf den Menschen? Welches ist ihr eigenthümliches Wirken? Denn so lange dieses noch nicht entdeckt ist, müssen alle moralische Begriffe unbestimmt und schwankend seyn und bleiben, und selbst der Weg, wie man sittlich werden könne, kann nicht entwickelt werden.

Diese Ansicht eröfnete dem Plato ein weites Feld der Untersuchung: [ab]) denn er mußte nicht nur die Vernunft-

a) Clitophon. 11. B. S. 282. 283. της δη δικαιοσυνης ὡσαυτως το μεν δικαιϛς εϛω ποιειν — το δ' ἑτερον, ὁ δυναται ποιειν ἡμιν εργον ὁ δικαιος, τι τϛτο Φαμεν, ειπε. ϛτος μεν, ὡς οιμαι, το συμΦερον απεκρινατο· αλλος δε το δεον· ἑτερος δε, το ωΦελιμον· ὁ δε το λυσιτελϛν. επανηειν δη εγω λεγων, ὁτι κακεινα γε ονοματα ταυτ' εϛιν εν ἑκαϛη των τεχνων, ορθως πραττειν, λυσιτελϛντα, ωΦελιμα, και τ' αλλα τα τοιαυτα. αλλα προς ὁ, τι ταυτα παντα τεινει, ερει το ιδιον ἑκαϛη τεχνη, διον ἡ τεκτονικη, το ευ, το καλως, το δεοντως, ὡϛε τα ξυλινα Φησει σκευη γιγνεϛθαι, ἁ δη ϛκ εϛι τεχνη. λεγεϛθω δη και το της δικαιοσυνης ὡσαυτως.

ab) Eusebius Praeparatio Evangelica XI. c. 3. aus dem Aristocles. εΦιλοσοΦησε δε Πλατων, ει και τις αλλος των πωποτε, γνησιως και τελειως. δι μεν γαρ απο Θαλϛ, Φυσιολογϛντες διετε-

λε-

nunftbegriffe von dem, was Gut, Recht und sittlich ist, entwickeln, sondern auch das Wesen der Vernunft, in welchem sie gegründet sind, und die Natur des menschlichen Gemüths, welches die Sphäre der Wirksamkeit der Vernunft ist, untersuchen [3]). So wie nun in dem Praktischen sein Untersuchungsgeist sich noch weiter ausbreitete, so konnte er auch nicht die Einschränkung billigen, welche Sokrates des Misbrauches wegen dem menschlichen Geiste in dem theoretischen Felde setzen wollte. Er erkannte das Recht der Vernunft alles zu untersuchen, was ein Gegenstand des Wissens ist, und weit entfernt von den Nachforschungen über die Natur und ihre Gesetze, welche Sokrates aus irrigen religiösen Begriffen (2. Hauptst. 1. Abschn. S. 45.) für frevelhaft hielt, irgend einen Nachtheil für die religiöse Denkart zu befürchten, glaubte er vielmehr, daß diese durch jene, so wie überhaupt durch den Gebrauch der Vernunft befördert werde [4]).

Was

λεσαν· ὁι δε περι Πυθαγοραν απεκρυψαντο παντα· Ξενοφανης δε, και ὁι απ᾽ εκεινου, τους εριςικους κινησαντες λογους, πολυν μεν ενεβαλον ιλιγγον τοις φιλοσοφοις, ου μην επορισαν γε τινα βοηθειαν. ουχ ἥκιςα δε και Σωκρατης, αυτο δη το λεγομενον, εγενετο πυρ επι πυρι, καθαπερ αυτος εφη Πλατων· ευφυεςατος γαρ ων και δεινος απορησαι περι παντος ὁτουουν, επεισηνεγκε τας τε ηθικας και πολιτικας σκεψεις, ετι δε την περι των ιδεων πρωτος επιχειρησας ὁριζεσθαι· παντα δε εγειρων λογον, και περι παντων ζητων, εφθη τελευτησας·

3) Aristoteles Ethica magna I. c. 2. μετα ταυτα δε Πλατων διειλετο την ψυχην εις τε το λογον εχον και εις το αλογον ορθως, και απεδωκεν ἑκαςῳ αρετας προσηκουσας.

4) Plato de Legibus VIII. 8. B. S. 387. τον μεγιςον θεον και ὁλον τον κοσμον φαμεν ουτε ζητειν

Was die spekulative Philosopheme betrift, so finden wir ausser einigen Bemerkungen über einzelne Systeme noch andere, welche zeigen, daß er sich schon zu einem höhern Standpuncte erhoben hatte, aus welchem er sie nach allgemeinen Gesichtspuncten classificiren und betrachten konnte. Jedes philosophische System ist ein Versuch, das reale Wesen der Dinge (το ον) zu erklären. Aus diesem Gesichtspuncte theilen sie sich in Materialismus und Spiritualismus.

Die Materialisten beschränken alle Realität auf das Körperliche; sie behaupten, nur das sey etwas, was sich betasten und befühlen läßt. Von etwas Nichtmateriellen wollen sie nichts hören, und verlachen alle, die noch ausser Körpern etwas Reales annehmen [5]). Nun aber müssen sie doch zugeben, daß es lebendige Wesen giebt und daß die Seele etwas ist. Sie können ferner nicht leugnen, daß es gerechte und ungerechte Menschen giebt, daß wir bei jenen die Gerechtigkeit als Tugend, und bei diesen den Mangel derselbeu finden. Das, was aber da und nicht da seyn kann, muß doch allerdings etwas seyn. Es fragt sich nun, ob sie, Gerechtigkeit, Weisheit, und überhaupt jede Tugend, und deren Gegentheil, ob sie die Seele, in welcher dieses allein als Bestimmungen vorhanden seyn kann, für etwas sinnliches und betastbares,

δειν, ουτε πολυπραγμονειν τας αιτιας ερευνωντας, ου γαρ ουδ' όσιον ειναι. το δε εοικε παν, τουτου τ' εναντιον γιγνομενον, ορθως αν γιγνεσθαι.

5) Plato Sophista 2. B. S. 259. ὁι μεν εις γην εξ ουρανου και του αορατου παντα ἑλκουσι, ταις χερσιν, ατεχνως πετρας και δρυς περιλαμβανοντες. των γαρ τοιουτων εφαπτομενοι παντων, διισχυριζονται τουτο ειναι μονον ὃ παρεχει προσβολην και επαφην τινα, ταυτον σωμα και ουσιαν ὁριζομενοι.

oder alles dieses für **unsinnlich** halten? Oder ob sie annehmen, daß etwas von diesen Accidenz des Körpers sey? Dieses behaupten sie wirklich von der Seele. Aber sie wagen es weder die Realität der Weisheit und der andern Tugenden zu leugnen, noch sie für etwas Körperliches zu halten. Sie müssen also nothwendig einlenken, und ihren Materialismus einschränken, und es ist schon Gewinn, wenn sie nur zu dem Geständniß gebracht werden, daß es etwas **Unkörperliches** gibt [6]). Aber nun müssen sie doch ein allgemeines Merkmal angeben, nach welchem sie sowohl dem Materiellen als dem Immateriellen Realität beilegen; und sie können keines angeben, als das **Vermögen zu wirken und zu leiden**. Was ein Vermögen hat, irgend etwas zu wirken, oder von irgend einem andern zu irgend einer Zeit zu leiden, das muß wirklich vorhanden seyn und Realität haben. Und man kann also sagen, daß **alles Wirkliche nichts anders ist, als Kraft und Vermögen, welche nichts** Materielles sind [7]).

Die

6) **Plato Sophista** S. 261. ουσης ουν δικαιοσυνης και Φρονησεως και της αλλης αρετης και των εναντιων, και δη και ψυχης, εν ᾗ ταυτα εγγιγνεται, ποτερον ὁρατον και ἁπτον ειναι Φασι τι αυτων ἢ παντα αορατα — σχεδον ουδεν τουτων γε ὁρατον — τι δε· των τοιουτων μων σωμα τι λεγουσιν ισχειν. — τουτο ουκετι κατα ταυτα αποκρινονται παν: αλλα την ψυχην αυτην δοκειν σφισι σωμα τι κεκτησθαι· Φρονησιν δε και των αλλων ἑκαστον ὧν ηρωτηκας, αισχυνονται το τολμαν η μηδεν των οντων αυτα ὁμολογειν, η παντ' ειναι σωματα διισχυριζεσθαι.

7) **Plato Sophista** S. 262. λεγω δη το και ὁποιανουν τινα κεκτημενον δυναμιν ειτε εις το ποιειν ἑτερον ὁτιουν πεφυκος,, ειτε εις το παθειν και σμικρο-

τα

Die Gegner von diesen, die Spiritualisten (ὁι των ειδων φιλοι) streiten mit Waffen aus der höhern Region des Unsinnlichen gegen die Materialisten, und behaupten, daß das Reale nur etwas Denkbares, Unkörperliches sey. Die Körper, welche jenen das einzige Objektive sind, halten sie blos für ein wandelbares Spiel von Veränderungen, für ein bloßes Werden, (und für einen bloßen Schein). Das Reale ist ihnen das Unveränderliche, das Werden das Veränderliche. Mit dem Körper stehen wir durch die Sinne mit dem Werden (dem Empirischen), mit der Seele durch das Denken mit dem Seyn (dem Intellectuellen) in Gemeinschaft. Das Kausalverhältniß, die Möglichkeit des Wirkens und Leidens findet nur bei dem Empirischen, nicht bei dem reinen Seyn statt [8]). — Allein nothwendig müssen sie doch eingestehen, daß die Seele erkenne, und die Realität erkannt werde. Da das Erkennen eine Thätigkeit ist, welcher von Seiten des Gegenstandes der Erkenntniß nothwendig ein Leiden, das Erkanntwerden, entsprechen muß, und das Reale, insofern es erkannt wird, gewissermaßen eine Veränderung leidet, welches ihrer Voraussetzung wi-

τατον ὑπο φαυλοτατου, καν ει μονον εισαπαξ, παν τουτο οντως ειναι· τιθεμαι γαρ ὁρον ὁριζειν τα οντα ὡς εστιν ουκ αλλο τι πλην δυναμις. Verglichen de Republica V. S. 61.

8) Plato Sophista S. 259. 263. 264. τοιγαρουν ὁι προς αυτους αμφισβητουντες μαλα ευλαβως ανωθεν εξ αορατου ποθεν αμυνονται, νοητα αττα και ασωματα ειδη βιαζομενοι την αληθινην ουσιαν ειναι· τα δε εκεινων σωματα και την λεγομενην ὑπ᾽ αυτων αληθειαν κατα σμικρα διαθραυοντες εν τοις λογοις γενεσιν αντ᾽ ουσιας φερομενην τινα προσαγορευουσι.

derspricht, so können sie dieses Verhältniß zwischen beiden nicht annehmen [9]). Aber auf der andern Seite läßt sich Seele und Vernunft wohl ohne Leben und Denken, und dieses ohne Veränderung denken? Hieraus folgt also, daß Veränderung (κινησις) und etwas Veränderttes als etwas Wirkliches zugegeben werden müssen [10]).

Zweitens. Einige Denker behaupten, es giebt nur ein einziges reales Wesen, andere nehmen eine Mehrheit der Dinge an, und noch andere verbinden die erste und zweite Hypothese mit einander, und sagen, das Reale sey Eins und Vieles, und es werde durch Freundschaft und Feindschaft erhalten [11]).

Plato legt denen, die das erste annehmen, und z. B. behaupten, es gebe zwei reale Dinge, folgende Fragen vor: Was ist das reale Seyn (ειναι) welches ihr den zweien (z. B. dem Kalten und Warmen) beilegt? Ist es noch etwas drittes ausser den zweien? das würde aber gegen eure Voraussetzung streiten. Oder nennt ihr das Eine von den Zweien das Reale? Dann könnt ihr

9) Sophista S. 264. 265. ὡς το γιγνωσκειν, ειπερ εσται ποιειν τι, το γιγνωσκομενον αναγκαιον αυ ξυμβαινει πασχειν, την ουσιαν δη κατα τον λογον τουτον γιγνωσκομενην ὑπο της γνωσεως, καθοσον γιγνωσκεται, κατα τοσουτον κινεισθαι, δια το πασχειν· ὁ δη φαμεν ουκ αν γενεσθαι περι τα ηρεμουν.

10) Sophista S. 263. αλλα δητα νουν μεν και ζωην και ψυχην ακινητον μεντοι το παραπαν, εμψυχον ουν ον, ἑσταναι; — παντα εμοιγε αλογα ταυτ' ειναι φαινεται. — και το κινουμενον δη και κινησιν συγχωρητεον ὡς οντα.

11) Sophista S. 252. 253.

ihr nicht von beiden auf gleiche Weise das Seyn aussagen, und es wäre nur Eins, nicht Zwei. Sollen aber die Zwei nach eurer Meinung das Reale seyn, so werden beide wieder unter ein gemeinschaftliches Merkmal vereiniget, und es giebt nicht zwei sondern Ein Reales [12]).

Diejenigen, welche nur Ein Reales annehmen, müssen sich erklären, was sie unter dem Realen verstehen. Ist ihnen etwa Realität und Einheit ein und dasselbe, daß sie mit zwei Worten ein und dasselbe ausdrücken? Allein es ist ungereimt, zwei Worte von einer und derselben Sache zu gebrauchen, oder anzunehmen, daß das eine keine Bedeutung habe. Giebt man aber zu, daß das Wort als Zeichen von dem Bezeichneten unterschieden sey, so müssen sie auch einräumen, daß es nicht Eins, sondern Zwei Reale giebt. Oder ist das Zeichen mit dem Bezeichneten identisch, so folgt, daß entweder das eine Wort sich auf kein Object, als Bezeichnetes bezieht, oder, daß dieses Bezeichnete wieder nichts anders ist, als ein Wort. Wenn sie ferner das Eine Reale das All, das Ganze nennen, so fragt es sich, ob das Ganze mit jenem identisch ist oder nicht? Als Ganzes muß es Theile haben. Dem Ganzen, als Inbegriff von allen Theilen, kann nun zwar das Prädicat der Einheit zukommen, aber un-

12) Sophista S. 254. Φερε, ὁποσοι θερμον και ψυχρον ἠ τινε δυο τοιουτω, τα παντ᾽ ειναι φατε, τι ποτε αρα τουτ᾽ αμφοιν φθεγγεσθε, λεγοντες αμφω και ἑκατερον ειναι; τι το ειναι τουτο ὑπολαβωμεν ὑμων; ποτερον τριτον παρα τα δυο εκεινα και τρια το παν; αλλα μη δυο ετι καθ᾽ ὑμας τιθωμεν; ου γαρ πω τοιν γε δυοιν καλουντες θατερον ον, αμφοτερα ὁμοιως ειναι λεγετε· σχεδον γαρ αν αμφοτερως ἑν, αλλ᾽ ου δυο ἠτην — αλλ᾽ αρα γε τα αμφω βουλεσθαι καλειν ον; — ισως — αλλ᾽ ω φιλοι, φησομεν, και οὑτω τα δυο λεγοιτε αν σαφεστατα ἑν.

unmöglich kann es das absolute Eins seyn, welches im strengsten Sinne untheilbar seyn muß. Soll nun dieses Reale das Eine und Ganze seyn, oder kommt ihm das Prädicat ein Ganzes gar nicht zu? Im ersten Falle ist es nicht wirklich Eins, sondern Mehreres, das unter eine Einheit begriffen wird. Im zweiten Falle wäre das Reale unvollständig; das Reale wäre nicht mehr das Reale. Ist das Eins und das Ganze etwas Verschiedenes, so wird die Einheit aufgehoben; es giebt mehrere Reale. Ist aber das Ganze durchaus ein Unding, so ergeben sich dieselben Folgen, und außerdem noch diese, daß das Reale weder ist, noch entstehen kann. Denn was entsteht, ist allezeit ein Ganzes. Wenn man daher keine Totalität des Realen annimmt, so läßt sich weder wirkliches Entstehen noch Seyn in der Erscheinungswelt denken. Auch läßt sich dem Nichtganzen keine Größe beilegen; denn ein Quantum, es sey so groß oder klein, als es will, ist allezeit ein Ganzes [13]).

Hieraus folgert nun Plato, daß man sich in unzählige Widersprüche und Schwierigkeiten verwickele, man möge die Einheit oder die Mehrheit des Realen annehmen. Ueberhaupt wisse man nicht, was man sich unter dem Rea-len

13) Sophista S. 255 - 258. ἑν που φατε μονον ειναι; — τι δε; ον καλειτε τι; — ποτερον ὁπερ ἑν, επι τω αυτω προςχρωμενοι δυοιν ὀνομασιν; η πως; — το δε δυο ονοματα ὁμολογειν ειναι, μηδεν θεμενον πλην ἑν, καταγελαστον που. — και το παραπαν γε αποδεχεσθαι του λεγοντος, ὡς εςιν ονομα τι, λογον ουκ αν εχοι. — ει τοι νυν ὁλον εςιν, — πασα αναγκη μερη εχειν — αλλα μην το γε μεμερισμενον, παθος μεν του ἑνος εχειν επι τοις μερεσι πασιν ουδεν αποκωλυει, και ταυτη δη παν τε ον και ὁλον, ἑν ειναι. — το δε πεπουθος ταυτα αρ᾽ ουκ αδυνατον αυτο γε το ἑν αυτο ειναι; πως; αμερες δη που δει παντελως το γε αληθως ἑν κατα τον ορθον λογον ειρησθαι.

len denken solle; aber auf der andern Seite könne man sich doch auch des Begriffs nicht enthalten [14].

Da also Plato weder dem einen noch dem andern von diesen Systemen beitreten konnte; da er erkannte, daß jedes von denselben weder durchaus wahr noch durchaus falsch sey, so mußte er auf ein System denken, welches theils die Schwierigkeiten entfernte, theils das Wahre von allen entgegengesetzten vereinigte. Man siehet auch schon aus den angeführten Bemerkungen, daß Plato die reinen Begriffe und ihre Anwendung auf wirkliche Objecte unterscheidet, und daß er eben in der Hypostasirung des erstern den Grund aller Schwierigkeiten, welche jetzt bey der Vergleichung mehrerer philosophischen Systeme auffallender wurden, glaubte entdeckt zu haben.

Die Betrachtung eben desselben Gegenstandes erzeugte in dem Pyrrhon und seinen Nachfolgern den Skepticismus. Dieser mit seinen Nachfolgern begnügte sich aber damit, die Philosopheme, insofern sie von einander abweichen und widersprechen, zusammen zu stellen, und ohne über den Grund der Mishelligkeit nachzuforschen, setzte er nur den Mangel der Erkenntniß dieser Gegenstände ins Licht. Platons Forschungsgeist blieb nicht dabei stehen. Er suchte in die Ursachen der Uneinigkeit einzudringen, und die Mängel aller bisherigen Systeme zu erforschen, die unerwiesenen Hypothesen und die falschen Gesichtspuncte, worauf sie beruheten, aufzudecken, und dasjenige, worin sie mit der Natur des menschlichen Geistes unvereinbar sind, deutlich zu entwickeln. Durch diese logische Prüfung der Systeme kam er auf folgende Resultate.

I. Die

14) Sophista S. 258. και τοι νυν αλλα μυρια απειραντους αποριας ἑκαςον ειληΦος Φανειται, τω το ον ειτε δυο τινε ειτε ἑν μονον ειναι λεγοντι. — συναπτεται γαρ ἑτερον εξ αλλου, μειζω και χαλεπωτεραν Φερον περι των ἐμπροσθεν αει ρηθεντων πλανην.

I. Die Jonischen Physiker setzen gewisse Dinge (das Feuchte und Trockne, das Kalte und Warme) voraus, und sie suchen durch Verbindung, Trennung und Vermischung der Urstoffe alles zu erklären. Alles das ist aber für uns unverständlich, und man kann keinen deutlichen Begriff damit verbinden [15].

II. Die Hypothese von einer durchgängigen Veränderlichkeit der Dinge widerspricht dem Factum, daß es gewisse unveränderliche Begriffe von dem, was gut, recht und schön ist, giebt, ohne welche es gar nicht möglich ist, über einzelne Gegenstände der Art zu urtheilen. Diese Hypothese raubt uns alle Aussicht auf die Möglichkeit einer Wissenschaft. Denn, wenn sich alles verändern soll, so müßte auch das Erkennende (Subjekt der Erkenntniß) und der Gegenstand der Erkenntniß in einem beständigen Wechsel von Veränderungen seyn. Dann ist aber auch kein objectives Urtheil möglich. Denn indem man einen Gegenstand z. B. eine Farbe wahrnimmt, ist sie, noch ehe man von ihr ein Urtheil aussagen kann, verschwunden, und in eine andere übergegangen. Selbst das urtheilende Subject ist nicht mehr identisch mit dem wahrnehmenden. Wie läßt sich aber Erkennen, Urtheilen, Wissen, ohne diese Identität denken? Welches Kriterium der Wahrheit giebt es außer der Empfindung, welche bloß für jedes Individuum gültig ist? [16]. Es ist einleuchtend, daß alle, welche die-

15) Sophysta S. 253. ὁταν τις αυτων φθεγξηται, λεγων, ὡς εςιν η γεγονεν η γιγνεται πολλα, η δυο η ἑν, και θερμον αυ ψυχρῳ συγκεραννυμενον, αλλοθι πη διακρισεις και συγκρισεις ὑποτιθεις, τουτων, ω Θεαιτητε, ἑκαςοτε συ τι προς θεων ξυνιης, ὁ, τι λεγουσι;

16) Cratylus 3. B. S. 345. Φωμεν τι ειναι αυτο καλον και αγαθον και ἑν ἑκαςον των οντων ὁυτως,

η

dieses behaupten, wie von einer Art von Wirbel ergriffen sind, in welchem es ihnen vorkommt, als wenn alle Dinge sich mit ihnen herumdrehten; sie haben keinen festen Standpunct, von welchem sie die Dinge ruhig betrachten könnten, und aus Mangel der Reflexion machen sie die innere Beschaffenheit ihres eignen Gemüths zur wesentlichen Beschaffenheit der Dinge [17]. — Indessen

η μη; — εμοιγε δοκει ειναι. — αρ' ουν οιοντε προςειπειν αυτο ορθως, ει αει ὑπεξερχεται, πρωτον μεν, ότι εκεινο εςιν, επειτα, ότι τοιουτον; η αναγκη, άμα ἡμων λεγοντων, αλλο αυτο ευθυς γιγνεςθαι και ὑπεξιεναι και μηκετι ούτως εχειν; αλλα μην ουδ' αν γνωςθειη γε ὑπ' ουδενος. άμα γαρ αν επιοντος του γνωσομενου, αλλο και αλλοιον γιγνοιτο. ὡςε ουκ αν γνωςθειη ετι όποιον γε τι εςιν, η πως εχον. γνωσις δε δηπου ουδεμια γιγνωσκει, ὁ γιγνωσκει μηδαμως εχον. — αλλ' ουδε γνωσιν ειναι φαναι εικος, ει μεταπιπτει παντα χρηματα, και μηδεν μενει. ει μεν γαρ αυτο τουτο ἡ γνωσις, του γνωσις ειναι μη μεταπιπτει, μενοι τε αν αει ἡ γνωσις, και ειη γνωσις. ει δε και αυτο το ειδος μεταπιπτει της γνωσεως, άμα τ' αν μεταπιπτοι εις αλλο γενος γνωσεως, και ουκ αν ειη γνωσις. ει δε αει μεταπιπτει, αει ουκ αν ειη γνωσις. και εκ τουτου του λογου, ουτε το γνωσομενον, ουτε το γνωςθησομενον αν ειη. Theaetet, S. 135.

17) Cratylus S. 286. οἱ πανυ παλαιοι ανδρες οἱ τιθεμενοι τα ονοματα, παντος μαλλον, ὥςπερ και των νυν οἱ πολλοι των σοφων, ὑπο του πυκνα περιςρεφεςθαι ζητουντες όπη εχει τα οντα, αει ιλιγγιωσι, κᾆπειτα αυτοις φαινεται περιφερεςθαι τα πραγματα, και παντως φερεςθαι. αιτιωνται δη αυ τα ενδον το παρα σφισι παθος αιτιον ειναι ταυτης της δοξης, αλλα αυτα πραγματα όυτω πεφυκεναι. S. 345.

sen räumte Plato so viel ein, daß diese Behauptung in Rücksicht auf die Empfindungen und die Sinnengegenstände, Wahrheit enthält, daß in der Erfahrung nichts festes, Bleibendes und Ruhendes, nichts Absolutes anzutreffen ist, wenn man das sinnliche Vorstellungsvermögen von Verstand und Vernunft isolirt. Eben deswegen ist aber jene Behauptung in ihrer Allgemeinheit falsch, weil sie dem Erkenntnißvermögen des Menschen überhaupt widerspricht. Wenn also überhaupt das Wissen möglich ist, so muß es andere Gegenstände außer den sinnlichen geben, und das Wissen selbst kann nicht in der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung beruhen [18]).

III. An dem Pythagoräischen und Eleatischen Systeme fand er das zu tadeln, daß sie den Unterschied zwischen Vorstellungen und Objecten ganz und gar aufheben, indem sie das, was nur ein Vernunftbegriff ist, zu einem realen Objecte machen. Anstatt die Zahlbegriffe als reale Bestandtheile der Dinge anzusehen, wie die Pythagoräer thaten, betrachtete sie Plato, wegen seiner größern Einsicht in die Wirkungsart des Verstandes, als Begriffe des Verstandes, durch welche er die Objecte der Wahrnehmung sich verständlich macht [19]). Die Hypostasirung der Einheit und der Realität schien ihm dieselben Schwierigkeiten herbeizuführen, welche durch dieses System vermieden werden sollten. Denn als ein wirkliches Object muß es im Raume und in der

18) Sophista S. 266. και μην προς γε τουτον παντι λογῳ μαχετεον, ὁς αν επιςημην η φρονησιν η νουν αφανιζων, ισχυριζηται περι τινος ὁπῃουν.

19) Aristoteles Metaphysicor. I. 6. το μεν ουν το ἑν, και τους αριθμους παρα τα πραγματα ποιησαι, και μη ὡσπερ οἱ Πυθαγορειοι, και ἡ των ειδων εισαγωγη, δια την εν τοις λογοις εγενετο σκεψιν· οἱ γαρ προτεροι διαλεκτικης ου μετειχον.

der Zeit und als Vielheit gedacht werden, oder wenn man dies alles von ihm trennt, so bleibt nichts als ein Unding übrig. Ueberhaupt kann das Absolute nicht in der Aussenwelt vorkommen [20]).

IV. Hieraus folgerte Plato, daß es eine verkehrte Art zu philosophiren sey, wenn man sich unmittelbar an die Dinge wende, und sie zu erforschen suche. Denn man werde auf diesem Wege nur geblendet und irre geführt, gerade so wie diejenigen, welche, um eine Sonnenfinsterniß zu betrachten, in die Sonne selbst blicken. Das Beste schiene ihm also sich an das Denkvermögen zu halten, und vermöge der Begriffe die Dinge zu erforschen [21]).

V. Jener Fehler wär daher entsprungen, weil die vorhergehenden Denker weder den Begriff der Philosophie noch der Erkenntniß und Wissenschaft bestimmt, und daher weder über die Form, noch den Gegenstand der Philosophie, noch über sonst etwas einig seyn konn-

20) Um sich davon zu überzeugen, darf man nur den ganzen Parmenides und Sophista S. 255-258 nachlesen. Man sehe auch System der Platonischen Philosophie. 2. B. S. 320-347.

21) Phaedo S. 225. 226. εδοξε τοι νυν μοι μετα ταυτα, επειδη (μη) απειρηκα τα οντα σκοπων, δειν ευλαβηθηναι, μη παθοιμι όπερ όι τον ἡλιόν εκλειποντα θεωρουντες και σκοπουμενοι πασχουσι. διαφθειρονται γαρ πόυ ενιοι τα ομματα, εαν μη εν ὑδατι η εν τινι τοιουτῳ σκοπωνται την εικονα αυτου. τοιουτον τι και εγω διενοηθην, και εδεισα, μη παντασασι την ψυχην τυφλωθειην, βλεπων προς τα πραγματα τοις ομμασι, και ἑκαςῃ των αιςθησεων επιχειρων ἁπτεςθαι αυτων. εδοξε δη μοι χρηναι, εις τους λογους καταφυγοντα, εν εκεινοις σκοπειν των οντων την αληθειαν.

konnten. Selbst die Möglichkeit einer Erkenntniß war dadurch problematisch geworden. Einige behaupteten, es lasse sich nichts untersuchen, weder das, was man wisse, noch was man nicht wisse; dieses sey unmöglich, jenes vergeblich [22]).

Aus diesen Bemerkungen läßt sich theils der Charakter seiner Philosophie, theils die Gesichtspuncte und Gegenstände seines Philosophirens im voraus erkennen. In sofern Plato nehmlich seine philosophischen Versuchen auf eine kritische Beurtheilung der vorhergehenden Versuche gründete, kam er auf die Idee eines Systems, welches der Vernunft in logischer Hinsicht genugthuend, und daher auf die Gesetze des Denkens gegründet wäre. Vorzüglich aber beschäftigte seinen Forschungsgeist die Untersuchung des Begriffs, des Gegenstandes und der Form der Philosophie, und die Möglichkeit des philosophischen Wissens überhaupt, als die Grundlage jeder Philosophie, ohne welche man nur auf gerathewohl hinarbeitet. Er suchte sich durch diese Vorarbeiten den Weg zu einem System zu bahnen, welches das Wahre aller vorhergehenden vereinigte, und das in ihnen enthaltene Irrige verbannte, welches also sich von dem Empirismus entfernte, und ein reines ursprüngliches Wissen (Vernunfterkenntniß) gründete, ohne die Erfahrung zu bestreiten, vielmehr durch die Bestimmung der Grenzen beider Erkenntnißarten, beide in ihre Rechte einsetzte und vereinigte; ein System, welches nicht diesen oder jenen Zweig des menschlichen Wissens, sondern dasselbe in seinem ganzen Umfange umfaßte, und von einem Princip ausgehend, alle Erkenntniß, sowohl die theo-

22) Meno 4. B. S. 350. ὁρας τουτον ὡς εριστικον λογον καταγεις; ὡς ουκ αρα εστι ζητειν ανθρωπῳ ουτε ὁ οιδεν, ουτε ὁ μη οιδεν. ουτε γαρ αν γε ὁ οιδε ζητοι· οιδε γαρ. και ουδεν δει γε τῳ γε τοιουτῳ ζητησεως· ουτε ὁ μη οιδεν· ουδε γαρ οιδεν, ὁ, τι ζητησῃ.

theoretische als praktische gründete; ein System endlich, welches die Pflichten des Menschen, als Menschen, auf eine gründliche Weise darstellte, durch deren Befolgung das Beste des einzelnen Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft vollkommen gesichert würde.

Durch diese Bemerkungen haben wir uns zugleich den Plan vorgezeichnet, nach welchem wir die Philosophie des Plato zu behandeln haben. Für das Erste müssen wir seine Untersuchungen über den Begriff von Philosophie und Wissenschaft darstellen, welche als Einleitung zu seiner Philosophie dienen, und wodurch er sich ein bleibendes Verdienst um die wissenschaftliche Cultur derselben erworben hat, welches ihm auch dann nicht abgesprochen werden wird, wenn gleich sein eignes System unter die nicht gelungenen Versuche zu rechnen wäre. Zweitens aber müssen wir auch sein System nach seinen Hauptsätzen kennen lernen.

Einleitung in die Philosophie.

Ueber den Begriff der Philosophie und der mit ihm in Verbindung stehenden Wissenschaft war bis auf Plato wenig, am wenigsten über den ersten gedacht worden. Nur erst, nachdem mehrere Denker philosophirt, und über einzelne Gegenstände ihre Nachforschungen bekannt gemacht hatten, konnte die Vernunft die Frage aufwerfen: was ist Philosophie, und was soll sie seyn? Ueber den Begriff der Wissenschaft und der Erkenntniß hatten schon mehrere Denker nachgeforscht, ohne ihn auf eine

völlig befriedigende Weise entwickeln zu können [23]. Diese Untersuchung war jetzt zum großen Bedürfniß geworden, da eine Menge Philosopheme und widersprechender Behauptungen über verschiedene Gegenstände eine Prüfung, der Streit zwischen Erfahrung und Vernunft eine Ausgleichung, und die immer höher steigende Vermehrung von Kenntnissen eine wissenschaftliche Absonderung nothwendig machte. Jetzt war auch eigentlich erst der Zeitpunct gekommen, wo man diese Untersuchung erwarten, und mit mehr Erfolg unternehmen konnte, da alle Geistesvermögen, vorzüglich die Vernunft, für welche dieses Geschäft gehört, gebildet und geübt waren.

Die Bestimmung des Begriffs der Philosophie greift aber in mehrere Untersuchungen ein, und ist in mehreren Bemerkungen enthalten, welche mühsam in seinen Schriften zusammen gesucht werden müssen. Sie ist das Resultat von der Untersuchung und Klassificirung der Erkenntniß-Vermögen und ihrer Gegenstände von einer Klassificirung der mancherlei Arten von Kenntnissen und Wissenschaften, die in einander verwebt, und nicht wohl zu trennen sind, die wir aber der Deutlichkeit wegen besonders darstellen müssen.

I. Die Philosophie und Wissenschaft im strengsten Sinne (επιςημη) ist eine und dieselbe Sache [24]. Da es aber auch eine weitere Bedeutung von Wissens

23) Theaetet. S. 178. αρ' ω Θεαιτητε, νυν ουτω τη δε τη ἡμερα ειληφαμεν, ὁ παλαι και πολλοι των σοφων ζητουντες, πριν ἑυρειν κατεγηρασαν;

24) De Republica VII. 7. B. S. 165. 166. V. S. 58. 59. ταυτη τοινυν διαιρω χωρις μεν, ὁυς νυν δη ελεγες φιλοθεαμονες τε και φιλοτεχνους και πρακτικους, και χωρις αυ περι ὡν ὁ λογος, ὁυς μονους

senschaft nach dem gemeinen Sprachgebrauche giebt, (denn jene engere Bedeutung ist der philosophische Sprachgebrauch des Plato), nach welchem dieses Wort mehrere Arten von Wissenschaften unter sich begreift, und sich Plato auch nach dem letzten richtet, aber doch so, daß er schon gewisse Abtheilungen macht, so werden wir durch Verfolgung dieser am ersten auf seinen Begriff von der Philosophie kommen.

In der weitern Bedeutung also ist Wissenschaft (επιςημη) und Kunst (τεχνη) nicht unterschieden; sie ist ein Inbegriff von theoretischen oder praktischen Kenntnissen, welche sich auf einen Gegenstand beziehen. Sie erfodert 1) einen Gegenstand, womit sie sich beschäftiget, und von dem sie selbst verschieden ist. Der Gegenstand der Baukunst ist z. B. die Erbauung eines Hauses [25]). 2) Jede Kunst beabsichtiget einen Zweck, der auf etwas Gutes gerichtet ist, dieses mag nun entweder in der Vollkommenheit des Körpers oder der Seele bestehen [26]). 3) Jede Kunst und Wissenschaft muß Regeln enthalten, durch welche sie von dem, was sie über einen Gegenstand behauptet oder an ihm vornimmt, einen vernünftigen Grund angiebt. Dieses setzt Einsicht und Kenntniß der Natur ihres Gegenstandes voraus. Empirie und Schlendrian (εμπειρια, τριβη) d. h. ein Verfahren nach dunkeln Vorstellungen ohne deut-

νους αν τις ορθως προςειποι Φιλοσοφους — τουτου (του Φιλοσοφου) μεν την διανοιαν ὡς γιγνωςκοντος, γνωμην αν ορθως Φαιμεν ειναι.

25) Charmides 5. B. S. 133. αλλα το δε σοι εχω δειξαι, τινος εςιν επιςημη ἑκαςη τουτων των επιςημων, ὁ τυγχανει ον αλλο αυτης της επιςημης.

26) Gorgias S. 11. 39.

liches Bewußtseyn von Regeln und Zwecken, kann damit nicht bestehen [27]).

Die Wissenschaften unterscheiden sich zuerst in Ansehung ihres Gegenstandes. Ihr Gegenstand ist entweder etwas Veränderliches und Vergängliches, wie z. B. alles ist, was in der Erfahrung vorkommt; dahin gehören die mechanischen Künste, die Musik, Medicin, Ackerbaukunst, Kriegswissenschaft, selbst die empirische Physik; oder etwas Bleibendes, Unveränderliches, Beharrliches (Nichtempirisches τα αει κατα τα αυτα ὡςαυτως εχον) [28]). Diejenigen Wissenschaften, welche einen empirischen Stoff enthalten, nennt er unreine (ακαθαρται); die übrigen aber, reine Wissenschaften (καθαραι) [29]). Der Gegenstand ist entweder was Sichtbares, das hervorgebracht wird, ein Werk (εργον) oder etwas Nichtanschauliches, von allem Körperlichen Verschiedenes [30]). Endlich ist der Gegenstand ent-

27) Gorgias S. 41. εγω δε τεχνην ου καλω ὁ αν᾽ ἡ αλογον πραγμα. Vergl. S. 35. 37. 119. Philebus S. 299. το γ᾽ ουν μετα ταυτ᾽ εικαζειν λειποιτ᾽ αν, και τας αισθησεις καταμελεταν εμπειρια και τινι τριβῃ, ταις της ςοχαςικης προςχρωμενους δυναμεσιν, ἁς πολλοι τεχνας επονομαζουσι, μελετῃ και πονῳ την ρωμην απειργασμενους.

28) Philebus S. 305. 306.

29) Philebus S. 299. εν δε ταις χειροτεχνικαις διανοηθωμεν πρωτα, ει το μεν επιςημης αυτων μαλλον εχομενον, το δε, ἡττον ενι᾽ και δει τα μεν ὡς καθαρωτατα νομιζειν, τα δ᾽ ὡς ακαθαρτοτατα.

30) Charmides S. 133.

entweder bloße Erkenntniß oder Wirklichmachung eines Objects (γνωςικαι, πρακτικαι)[31]. Zweitens, in Ansehung des Zwecks, welcher theils die Gewinnung und Bearbeitung derjenigen Dinge, welche zur Erhaltung und Bequemlichkeit des Lebens gehören, theils Unterricht und Erziehung der Jugend, theils endlich die Befriedigung der Bedürfnisse des Geistes, oder die Erkenntniß selbst ist[32]. Drittens, in Ansehung der Mittel, wodurch der Zweck erreicht wird. Diese sind entweder Handlungen, Handgriffe, oder Vorstellungen[33]. Viertens, in Ansehung der Subordination. Es giebt Haupt- und Hülfswissenschaften. Die letzten tragen zur Erreichung des Zwecks jener bei; jene bestimmen den Gebrauch und die Anwendung der letzten. Von der Art ist die Staatswissenschaft, welche alle Künste und Wissenschaften zur Erreichung des Staatszwecks anwendet. Und so läßt sich auch eine Wissenschaft denken, welche den Rang und Zweck aller übrigen bestimmt[34]. Fünftens, in Ansehung der Behandlung sind die Wissenschaften gemeine oder philosophische; in den letzten beruhet die Erkenntniß auf Gründen, in jenen herrscht bloß Mechanismus[35].

31) Politicus 6. B. S. 7. Gorgias. S. 11.

32) de Republica VII. S. 165. ἁι μεν αλλαι πασαι τεχναι η προς δοξας ανθρωπων και επιθυμιας εισιν, η προς γενεσεις τε και συνθεσεις, η και προς θεραπειαν των φυομενων τε και συντιθεμενων άπασαι τετραφαται· ἁι δε λοιπαι, ἁς του οντος τι εφαμεν επιλαμβανειν. Philebus S. 299.

33) Gorgias S. 11.

34) Politicus S. 103. 106.

35) Philebus S. 301. seq. αριθμητικην πρωτον αρ' ουκ αλλην μεν τινα, την των πολλων, φατεον, αλλην δ' αυ την των φιλοσοφουντων;

In engerer Bedeutung unterscheiden sich Künste von Wissenschaften dadurch, daß jene praktisch, d. h. den Zweck haben, ein Werk hervorzubringen, und entweder gar nicht oder nur im geringen Grade einer wissenschaftlichen Bearbeitung durch Anwendung der Mathematik empfänglich sind. Die Wissenschaften sind theoretisch, und ohne wissenschaftliche Form gar nichts [36]).

Die Wissenschaften, deren Zweck auf die Erkenntniß der Gegenstände gerichtet ist, unterscheidet Plato von den übrigen, und räumt ihnen einen viel höhern Rang in Ansehung der Gewißheit und Deutlichkeit ein. Er rechnet dahin besonders die mathematischen Wissenschaften und die Philosophie. Beide kommen darin überein, daß sie Producte des Denkvermögens sind, und ihr Gegenstand nicht das Empirische sondern Intellectuelle, nicht was wird und entsteht, sondern was ist (ὀν) ausmacht. Aber sie unterscheiden sich dadurch, daß die Philosophie eine Wissenschaft der Vernunft (νοησις) die Mathematik aber des reinen Verstandes (διανοια) ist [37]). Um diesen Unterschied vollkommen deutlich zu machen, müssen wir Platos Grundsätze von dem Erkenntnißvermögen und dessen Arten vorher entwickeln.

II. Ungeachtet die Unterscheidung zwischen dem sinnlichen und verständigen Erkenntnißvermögen jedem Menschen, der über sich selbst reflectirt, nahe genug zu liegen scheint, daß auch schon der gemeine Sprachgebrauch beides unterscheidet, so hat doch die bestimmte Grenzbestimmung zwischen beiden, wie sie der wissenschaftliche Gebrauch erfodert, mehr Schwierigkeit. Bis hieher war darin so viel als nichts geschehen, ungeach-

36) De Republ. VII. S. 165. 166.

37) de Republ. VII. S. 166.

geachtet sich die ältern Denker schon in zwei Parteien in die Sensualisten und Rationalisten getheilt hatten. Daher war es ein verdienstliches Unternehmen, daß Plato die Unterscheidungsmerkmale zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande zu entwickeln anfing, und wenn der erste Versuch dieser Art nicht gleich ganz gelingen konnte, so bahnte er doch den Weg zu tiefern Untersuchungen.

Von den Vorstellungen schließt Plato mit Recht auf das Vermögen zu Vorstellungen, und wenn er Vorstellungen und Wirkungen entdeckt, welche sich aus einem gemeinschaftlichen Vermögen nicht erklären lassen, so hält er sich berechtiget, verschiedene Vermögen anzunehmen. Um aber von dem Erkenntnißvermögen der Seele Erkenntniß zu erlangen, giebt es keinen andern Weg, als ihre Wirkungen zu studieren [38]).

Nun unterscheidet Plato die sinnlichen Vorstellungen von den Vorstellungen des Verstandes durch folgende Merkmale. Die sinnlichen Vorstellungen kommen bei den Menschen weit früher zum Vorschein, als Begriffe. Das Kind empfindet gleich nach der Geburt; die Spuren vom Denken zeigen sich viel später, bei einigen Menschen fast gar nicht. Auch hat der Mensch diese Art der Vorstellungen mit den Thieren gemein; Begriffe, Urtheile und Schlüsse, sind ein ausschließliches Eigenthum des Menschen [39]).

38) de Republ. V. S. 61. δυναμεως δ' εις εκεινο μονον βλεπω, εφ' ὡτε εςι και ὁ απεργαζεται, και ταυτῃ ἑκαςην αυτων δυναμιν εκαλεσα· και την μεν επι το αυτο τεταγμενην και το αυτο απεργαζομενην, την αυτην καλω· την δε επι ἑτερῳ και ἑτερον απεργαζομενην, αλλην.

39) Theaetet. S. 143. ουκουν τα μεν ευθυς γενομενοις παρεςι φυσει αιςθανεςθαι ἀνθρωποις τε και

Zweitens. Die sinnlichen Vorstellungen haben einen ganz andern Ursprung, als die Begriffe. Jene entstehen vermittelst der Organisation, durch die Sinnenorgane, und beziehen sich daher allezeit auf etwas außer der Seele befindliches, auf das Organ, z. B. die Farben auf das Auge, die Töne auf das Gehör. Ihr wirkliches Daseyn setzt allezeit die Einwirkung eines äußern Objects voraus, wobei sich die Seele leidend verhält. Daher sind diese Vorstellungen bloße Affectionen der Seele (παθη, παθηματα) [40]. Man kann hingegen für die Begriffe, Urtheile, kein bestimmtes Organ des Körpers aufweisen, welches zu ihrer Hervorbringung mitwirkte, wie bei jener; man schreibt sie daher der Seele unmittelbar zu. Die Seele ist der einzige Grund derselben [41].

Drittens. Durch die Sinne stellen wir uns das Individuelle, Einzelne, Besondere, durch den Verstand aber das Gemeinsame und Allgemeine vor; durch die Sinne stellen wir uns Etwas verworren und in concreto, durch den Verstand

και θηριοις, όσα δια του σωματος παθηματα επι την ψυχην τεινει· τα δε περι τουτων αναλογισματα προς τε ουσιαν και ωφελειαν, μογις και εν χρονῳ, δια πολλων πραγματων και παιδειας παραγιγνεται, όις αν και παραγιγνηται.

40) Theaetet. S. 139 140. θερμα και ξηρα και κουφα και γλυκεα, δι' ὼν αισθανῃ, αρα ου του σωματος έκαςα τιθης; S. 128. Phileb. S. 265.

41) Theaetet. S. 142. μοι δοκει την αρχην ουδ' ειναι τοιουτον ουδεν τουτοις οργανον ιδιον, ὼςπερ εκεινοις, αλλ' αυτη δι' άυτης ἡ ψυχη τα κοινα φαινεται περι παντων επισκοπειν.

stand deutlich und in abstracto vor. Wenn wir einen Gegenstand anschauen, so stellen wir uns nicht besonders vor, daß er groß oder klein ist; dieses geschiehet erst durch den Verstand, der die Vorstellungen von Groß und Klein unterscheidet, und sich dadurch eine abstrakte Vorstellung von beiden bildet [42].

Viertens. Daß nun diese Vorstellungen nicht aus einer gemeinschaftlichen Quelle entspringen, läßt sich daraus erkennen. Durch jeden Sinn erhalten wir nur eine bestimmte Art von Vorstellungen, durch das Auge, Gesichtsvorstellungen, durch das Gehör, Gehörvorstellungen. Es ist nicht möglich, dasjenige, was wir durch den Gehörsinn empfinden, durch den Gesichtssinn zu empfinden, und umgekehrt. Nun denkt man aber doch über beiderlei Gegenstände, legt ihnen gemeinschaftliche Prädicate bei, z. B. daß Farbe und Schall, beides etwas Wirkliches, jedes von dem andern verschieden und mit sich selbst gleichartig; daß jedes ein, beide zwei Objecte sind. Man untersucht ferner, ob beide ähnlich oder unähnlich sind. Durch welches Organ sollen diese Vorstellungen in die Seele kommen? Weder durch das Organ des Gehörs und Gesichts, noch durch ein anderes.

42) de Republica VII. S. 147. μεγα μην ἡ οψις και σμικρον ἑωρα, φαμεν, αλλ' ου κεχωρισμενον, αλλα συγκεχυμενον τι — δια δε την τουτου σαφηνειαν, μεγα αυ και σμικρον ἡ νοησις ηναγκασθη ιδειν, ου συγκεχυμενα αλλα διωρισμενα, τουναντιον ἡ εκεινη. Phaedo S. 147. 148. Theaetet. S. 141. ἡ δε δια τινος δυναμις το τ' επι πασι κοινον και το επι τουτοις δηλοι σοι, ᾡ το εστιν επονομαζεις και το ουκ εστιν. — τουτοις πασι ποια αποδωσεις οργανα, δι' ὡν αισθανεται ἡμων το αισθανομενον ἑκαστα;

Sie müssen also eine andere Quelle, nehmlich die Seele selbst haben 43).

Fünftens. Was aber für den Plato ein Hauptgrund zur Unterscheidung der Sinnlichkeit und des Verstandesvermögens war, war die Bemerkung, daß sich mathematische Erkenntnisse aus dem Bewußtseyn jedes Menschen entwickeln lassen, ohne daß ihm je ein Unterricht ertheilt worden. Ein Versuch der Art, welcher den Lehrsatz von der Verdoppelung eines Quadrats betrifft, findet sich in dem Meno 44). Es wäre aber nicht möglich, durch geschickte Fragen solche Urtheile über diese Gegenstände hervor zu locken, wenn die Begriffe davon in die Seele von Außen, durch Erfahrung und Unterricht kämen, sie müssen vielmehr ursprünglich schon in der Seele liegen 45). Und dazu kömmt noch dieses, daß die Erfahrung keine, diesen Begriffen vollkommen entsprechende Gegenstände giebt. Wir können zwar einen Zirkel zeichnen; aber es ist nicht möglich ihn so zu zeichnen, daß alle Puncte der Peripherie gleich weit von dem Mittelpunct entfernt sind, daß sich nicht hier und da ein Theil der Cirkellinie sich der geraden Linie nähern sollte. Der gezeichnete, gedrechselte, überhaupt der in der Erfahrung gegebene Cirkel wird verändert, verwischt, vernichtet; welches alles den Cirkel

in

43) Theaetet. S. 140. 141.

44) Meno 4. B. S. 352. ff.

45) Phaedo 1. B. S. 165. 166. ὁτι ερωτωμενοι ὁι ανθρωποι, εαν τις καλως ερωτα, αυτοι λεγουσιν παντα ῃ εχει. και τοι ει μη ετυγχανεν αυτοις επιστημη ενουσα και ὀρθος λογος, ουκ αν ὁιοι τ' ησαν τουτο ποιειν· επειτα εαν τις επι τα διαγραμματα αγῃ, η αλλο τι των τοιουτων, ενταυθα σαφεστατα κατηγορει, ὁτι τουτο ὁυτως εχει. Meno S. 356. 359.

in der Vorstellung nicht trifft, zum Beweise, daß er von dem in der Erfahrung gegebenen ganz verschieden ist [46]).

Sechstens. Es giebt endlich Begriffe, denen gar kein Gegenstand in der Erfahrung entspricht, und die dennoch eine solche Nothwendigkeit bei sich führen, daß sich kein Mensch von einiger Bildung derselben enthalten kann. Von der Art sind die Erkenntnisse von dem, was recht, gut und schön ist, welche für den Menschen das größte Interesse haben. Zwar legen wir dieses Prädikat auch Objecten der Erfahrung bei; aber welche Handlung kann z. B. gerecht genannt werden, welche nicht nach andern Rücksichten unter andern Verhältnissen für das Gegentheil könnte gehalten werden? Es würde gar kein sicheres und festes Urtheil über diese Gegenstände geben, wenn wir keine andere Begriffe davon hätten, als welche wir aus der Erfahrung, die selbst so schwankend und unbeständig ist, nähmen, und wir müßten auf den Anspruch von Erkenntniß Verzicht thun [47]). Allein wir ur-

46) Epistola VII. S. 132. κυκλος ἑκαςος των εν ταις πραξεσι γραφομενων η και τορνευθεντων μεςος του εναντιου εςι τῳ πεμπτῳ. του γαρ ευθεος εφαπτεται παντη· αυτος δε φαμεν ὁ κυκλος ουτε τι σμικροτερον ουτε μειζον της εναντιας εχει εν αὑτῳ φυσεως. S. 131. τριτον δε το ζωγραφουμενον τε και εξαλειφομενον και τορνευομενον και απολλυμενον. ὡν αὐτος ὁ κυκλος, ὁν περι παντ' εςι ταυτα, ουδεν πασχει τουτων, ὡς ἑτερον ον.

47) Politicus 6. B. S. 64. τοις δ' αυ μεγιςοις ουσι και τιμιωτατοις ουκ εςιν ειδωλον ουδεν προς τους ανθρωπους ειργασμενον εναργως, ὁυ δειχθεντος, την του πυνθανομενου ψυχην ὁ βουλομενος αποπληρωσαι, προς των αισθησεων τινα προσαρμοττων, ἱκανως

urtheilen darüber mit solcher Zuversicht, die uns nur das Bewußtseyn der Realität dieser Gegenstände gewähren kann; wir beziehen alle empirische Urtheile auf einen Begriff, der gleichsam die unveränderliche Richtschnur aller Urtheile ist, und setzen dabei die Einheit eines jeden dieser Objecte voraus, wie es nirgends angetroffen wird, daß es nothwendig Begriffe (Ideen) geben muß, die nicht ihren Ursprung in der Erfahrung, sondern in dem Wesen der Seele selbst haben [47 b]).

Auf diese Thatsachen gründete Plato seine Theorie von dem Erkenntnißvermögen, indem er das sinnliche Vorstellungsvermögen, das Denkvermögen, und in diesem wieder den Verstand und Vernunft unterschied.

Das sinnliche Verstellungsvermögen ist das Vermögen der Seele vermöge der Sinnorgane durch Einwirkung der Gegenstände zu Vorstellungen zu gelangen [48]). Er unterscheidet dieses Vermögen

ναις πληρωσει. De Republica V. S. 64. 65. VII. S. 167. ὁς αν μη εχῃ διορισασθαι τῳ λογῳ απο των αλλων παντων ελεγχων διεξιων, μη κατα δοξαν αλλα κατ' ουσιαν προθυμουμενος ελεγχειν, εν πασι τουτοις απτωτι τῳ λογῳ διαπορευηται, ουτε αυτο το αγαθον ουδεν φησεις ειδεναι τον ὁυτως εχοντα, ουτε αλλο αγαθον ουθεν; αλλ' ει πῃ ειδωλου τινος εφαπτεται, δοξῃ ουκ επιστημῃ εφαπτεσθαι;

47 b) De Republica VI. S. 113. Epinomis S. 238.

48) Philebus. S. 255. τῳ δε εν ἑνι παθει την ψυχην και το σωμα κοινη γιγνομενον, κοινη και κινεισθαι, ταυτην δ' αυτην κινησιν ονομαζων αισθησιν, ουκ απο τροπου φθεγγοι αν.

gen von der Wirkung der Organe, ob es gleich von diesen mit abhängig ist. Denn wir empfinden nicht mit den einzelnen Organen, sondern durch sie; das heißt, die Organe stellen nichts vor, sondern sie geben nur der Seele Eindrücke als den Stoff zu Vorstellungen. Natürlich mußte er sich nun ein Vermögen der Seele denken, welches alle diese Eindrücke aufnimmt, weil sonst keine Einheit des Bewußtseyns möglich wäre [49]. Die äußern Objecte, welche die Seele afficiren, schreiben gleichsam in die Seele gewisse Züge, welche die Seele aufnimmt, durch das Gedächtniß aufbewahret, und durch die Einbildungskraft (welche Plato sinnbildlich den Maler und Kopisten der Seele nennt) wieder hervorruft und nachbildet [50]).

Die Vorstellungen, welche auf diese Art entstehen, beziehen sich auf Gegenstände, welche in beständigem Wechsel der Veränderung sind. Die Bestimmungen, welche wir an ihnen wahrnehmen, sind in einem beständigen Flusse; sie entstehen und verschwinden wieder. Eben so vergänglich sind die Objecte, an welchen sie wahrgenommen werden. Da es also in der Sinnenwelt

49) Theaetet. S. 139. δεινον γαρ που, ει πολλαι τινες εν ἡμιν, ὡςπερ εν δουρειοις ἱπποις, αιςϑησεις εγκαϑηνται, αλλα μη εις μιαν τινα ιδεαν, ειτε ψυχην, ειτε ὁ δει καλειν, παντα ταυτα ξυντεινει· ᾗ δια τουτων ὁιον οργανων αιςϑανομεϑα ὁσα αιςϑητα.

50) Philebus S. 265. ἡ μνημη ταις αιςϑησεσι ξυμπιπτουσα εις ταυτον, κακεινα ἁ περι ταυτα εςι τα παϑηματα φαινονται μη σχεδον ὁιον γραφειν ἡμων εν ταις ψυχαις τοτε λογους — αποδεχου δη και — ζωγραφον, ὁς μετα τον γραμματιςην, των λεγομενων εικονας εν τη ψυχη τουτων γραφει. S. 255. 266.

welt nichts Festes, Beharrliches und Unveränderliches giebt, so läßt sich kein Gegenstand definiren, noch die Summe seiner Merkmale innerhalb dessen Grenzen bestimmen, und es ist keine Wissenschaft davon möglich, insofern diese Erkenntniß des Unveränderlichen und Nothwendigen ist [51]).

Das Eigenthümliche des Denkvermögens besteht in dem Urtheilen und Schlüßen (συλλογιζεσθαι oder συλλογισμος, αναλογισμα), oder in dem Verbinden der Begriffe, welche den Stoff dieses Wirkens ausmachen [52]). Das Denken ist nehmlich eine Art von innern Sprechen der Seele mit sich selbst: sie fragt sich, was ein Ding sey, sie betrachtet es, und beantwortet sich ihre Frage bald mit Ja, bald mit Nein. Insofern dieses nun in dem Innern der Seele zugeht, ohne Worte zu Hülfe zu nehmen, heißt diese Thätigkeit der Seele denken (διανοεισθαι) und das Product derselben ist das Urtheil (δοξα), welches entweder bejahend oder verneinend ist (φασις, αποφασις) und aus Verbindung der Be-

51) Aristoteles Metaphysicor. XII. c. 4 Cratylus S. 346. αλλα μην ουδ' αν γνωσθειη γε ὑπ' ουδενος. ἁμα γαρ αν επιοντος του γνωσομενου, αλλο και αλλοιον γιγνοιτο. ὡςε ουκ αν γνωςθειη ετι ὁποιον γε τι εςιν, η πως εχον. γνωσις δε δηπου ουδεμια γιγνωςκει ὁ γιγνωςκει μηδαμως εχον. Timaeus 9. B. S. 301. 302.

52) Thaetet. S. 141. ἐν μεν αρα τοις παθημασιν ουκ ενι επιςημη, εν δη τω περι εκεινων συλλογισμω. ουσιας γαρ και αληθειας ενταυθα μεν, ὡς εοικε, δυνατον ἁψασθαι, εκει δε αδυνατον. Vergl. S. 145.

Begriffe besteht (συμπλοκη, συνϑεσις) so wie eine Rede eine Verbindung von Nenn- und Zeitwörtern ist [53].

Zu dem Denken gehören Begriffe, welche die Denkkraft theils durch Absonderung und Zusammenfassung des Gemeinsamen und Aehnlichen bildet, indem sie eine Vorstellung mit der andern vergleicht, sie isolirt, und von allem Zufälligen trennt. Sie gelangt auf diese Weise zu abstracten Begriffen, ohne welche kein deutliches Denken möglich ist [54]. Theils sind die Begriffe der Denkkraft schon durch ihre Natur mitgegeben. Hierdurch unterscheidet Plato gewissermaaßen zuerst empirische und reine Begriffe, welche letzten er wiederum in die Verstandesbegriffe (mathematische) und Vernunftbegriffe oder Ideen eintheilte.

Das Denken ist nun überhaupt das Verfahren mit Begriffen. Dieses ist aber doppelt. Man gehet nehmlich entweder nicht über Begriffe hinaus, sondern entwickelt nur

53) Theaetet. S. 151. το δε διανοειςϑαι αρ᾽ ὁπερ εγω, καλεις; — λογος, ὁν αυτη προς ἁυτην ἡ ψυχη διεξερχεται, περι ὡν αν σκοπη. — τουτο γαρ μοι ινδαλλεται, διανοουμενη ουκ αλλο τι η διαλεγεςϑαι, αυτη ἑαυτην ερωτωσα και αποκρινομενη, και φασκουσα, και ου φασκουσα. ὁταν δε ὁρισασα, ειτε βραδυτερον, ειτε οξυτερον επαϊξασα, το αυτο ηδη φη και μη διςαζη, δοξαν ταυτην τιϑεμεν αυτης. Vergl. Sophista S. 295. 296. λογος ist συνϑεσις εκ τε ῥηματων γιγνομενη και ονοματων. — ουκουν διανοια μεν και λογος ταυτον· πλην ὁ μεν εντος της ψυχης προς αυτην διαλογος ανευ φωνης γιγνομενος, τουτ᾽ αυτο ἡμιν επωνομαςϑη διανοια.

54) De Republ. IX. S. 260. VII. S. 147. de Legib. XII. 9. B. S. 223. Phaedrus 10. B. S. 326. Sophista S. 275.

nur diese, ziehet Folgerungen daraus, und verbindet diese nach gewissen Regeln; oder man gehet über die Begriffe hinaus, forschet nach dem Grunde derselben, bis man an dasjenige kommt, was nichts weiter voraussetzt, das letzte Unbedingte, Absolute. Jenes ist Verstandeserkenntniß (διανοια); dieses Vernunftwissenschaft oder Wissenschaft in dem strengsten Sinne (επιςημη). Der Charakter der Vernunft ist also die absolute Einheit und das systematische Verfahren. Sie gehet entweder von Principien aus, und ordnet ihnen das Ganze der Erkenntniß unter, oder sie gehet von den gegebenen Erkenntnißen aus, und sucht deren letzte Principien zu finden [55]).

So weit war also Plato in der Erörterung des Erkenntnißvermögens gekommen, daß er das Empirische und Nichtempirische unterschied, daß er Kenntniße bemerkte, welche einen höhern Ursprung haben als die Erfahrung, und zwei Arten der Erkenntniß, die empirische und transcendentale annahm, welche letzte er in zwei Unterarten, die mathematische und die intellektuelle oder reinphilosophische unterschied. Da die mathematischen und die Begriffe der reinen Vernunft nicht empirisch erklärt werden können, so fand Plato keinen an-

55) De Republ. VI. S. 122. σκοπει δη αυ και την του νοητου τομην ᾗ τμητεον. — ᾗ το μεν αυτου τοις τοτε τμηθεισιν ὡς εικοσι χρωμενη, ζητειν αναγκαζεται εξ ὑποθεσεων, ουκ επ᾽ αρχην πορευομενη, αλλ᾽ επι τελευτην· το δ᾽ αυ ἑτερον το επ᾽ αρχην ανυποθετον εξ ὑποθεσεως ιουσα, και ανευ των περι εκεινο εικονων αυτοις ειδεσι δι᾽ αυτων την μεθοδον ποιουμενη. Vergl. S. 124. 125. und VI. S. 165 166. Aristot. Ethicor. ad Nicomach. I. c. 4.

andern Ausweg, als sie für dem Verstande und der Vernunft angeborne, oder in dem Wesen derselben enthaltene Begriffe zu halten. Hier ist der Grenzpunct, welcher das Platonische und Aristotelische System scheidet, wie wir hernach sehen werden.

Es ist schon hieraus klar, daß Verstand und Vernunft bei dem Plato in doppelter Bedeutung vorkommen müsse. Einmal als Behälter oder Inbegriff jener Begriffe. In dieser Bedeutung ist Verstand und Vernunft ein leidendes Vermögen. Zweitens als thätige Kraft des Denkens, welche sich in dem Verbinden und Trennen, und der Zusammensetzung und Unterordnung der Vorstellungen, sowohl der empirischen als nichtempirischen äußert. Das Gesetz derselben ist Unveränderlichkeit, Einheit des Wirkens, und systematische Einheit des zu Verbindenden. Das Ziel, worauf die Denkkraft hinarbeitet, ist die Einheit des Erkenntnisses, das Absolute; dieses findet aber die Vernunft in sich selbst (in dem leidenden Vermögen), in den Ideen, welche das Wesen der Vernunft ausmachen [56]).

Schon hieraus mußte dem Plato der Primat der Vernunft einleuchten, denn sie allein gehet auf das Unbe-

56) Parmenides 10. B. S. 83. αλλα μη των ειδων έκαςον τουτων η νοημα και ουδαμου αυτῳ προςηκη εγγινεςθαι αλλοθι η εν ψυχη. Verglichen Aristoteles Physicor. III. c. 4. und Sophista S. 261. Sophista S. 266. και μην, εαν αυ φερομενα και κινουμενα παντ᾽ ειναι συγχωρωμεν, και τουτῳ τῳ λογῳ ταυτον τουτο εκ των οντων εξαιρησομεν — πως; — το κατα ταυτα και ώσαυτως και περι το αυτο δοκει σοι χωρις ςασεως γενεςθαι ποτ᾽ αν; — ουδαμως — τι δ᾽ ανευ τουτων νουν καθορας οντα, η γενομενον αν και όπουουν; Philebus S. 217.

bedingte und Absolute, sie allein erkennt die reine Wahrheit und das Wesen der Dinge; sie allein schreibt dem Menschen das höchste Gesetz für sein Thun und Lassen vor, und übt über alle Kräfte der Seele eine Art von königlicher, absolut gebietender Gewalt aus. Sie ist das höchste theoretische und praktische Vermögen des Menschen. Denn insofern sie die Totalität der Dinge nach ihrem Wesen erkennet, ist sie auch allein im Stande, Vorschriften zu geben, welche sich nicht auf dieses oder jenes Individuum, auf besondere Verhältnisse, Umstände und Zwecke des Menschen beziehen, sondern allgemein und unbedingt für alle Menschen gelten [57]).

Nach diesen Bemerkungen können wir Platos Gedanken von dem Begriff, Zweck, Eintheilung und erstem Grundsatz der Philosophie mit größerer Verständlichkeit darstellen, weil sie die Frucht von seiner Erörterung des Denkvermögens sind.

Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten, dessen, was schlechthin ist, und des dadurch Bedingten [58]). In dieser Erklärung kommt alles auf die Bestimmung des Begriffs, Wissenschaft, und des Absoluten, als des Gegenstandes der Philosophie, an.

I. Wissenschaft. Dieser Begriff war ein Gegenstand, welchen Plato mit äußerstem Interesse behandelte. Davon zeugen alle seine Schriften. Mit Recht wid-

57) Alcibiades I. S. 93. 94. de legib. I. 8. B. S 44. 45. III. S. 132.

58) Definitiones 11. B. S. 295. φιλοσοφια της των οντων αει επιϛημης ορεξις (επιϛημη) θεωρητικη του αληθους πως αληθες. Vergl. de Republ. VI. S. 69. V. S. 62. επιϛημη μεν γε που επι τω οντι, το ον γνωναι ως εχει.

widmete ihm Plato sein ganzes Nachdenken, weil es theils noch so wenig erörtert, theils, weil es wirklich das Fundament seines ganzen Systems ausmachte. Unstreitig würde er aber mit mehr Erfolg und Gewinn diesen Begriff entwickelt haben, wenn nicht das griechische Wort, welches jenen Begriff bezeichnet, επιςασθαι und επιςημη eine Zweideutigkeit enthielte, indem es sowohl Erkennen als Wissen, insofern dieses bloß in dem Bewußtseyn der Abhängigkeit der Urtheile von andern bestehet, bedeutet. Die letzte Bedeutung interessirte ihn vorzüglich; aber unvermerkt schob sich seinen Bestimmungen immer auch die erste Bedeutung mit unter.

Zuerst bestimmt Plato, was Wissenschaft nicht ist, wodurch zwar der eigentliche Begriff noch nicht gefunden ist, aber doch der Weg, ihn zu finden, geöfnet wird. Das Wissen ist 1) kein Empfinden und Anschauen (αιςθανεςθαι). Zwar sind diese Vorstellungen und Gefühle, insofern sie auf einen geschehenen Eindruck beruhen, für das Subject, welches sie hat, subjectiv gültig, und die daraus gebildeten Urtheile haben also subjective Wahrheit; allein eben deswegen gewähren sie kein Wissen. Die Gegenstände der Sinnlichkeit sind veränderlich, das Wissen aber gehet auf etwas Unveränderliches und Nothwendiges, welches von Jedermann dafür erkannt wird. Die Verschiedenheit der Meinungen und Vorstellungen ist daher ein Zeichen von dem Mangel des Wissens [59]. 2) Das Wissen ist auch kein Urtheilen. Denn die Urtheile können wahr und falsch seyn. Wissen aber erfodert allezeit wahre Urtheile. Dann setzt man auch schon ein Kriterium von der Wahrheit voraus, welches einer der schwierigsten Puncte in der Philosophie ist, und erst durch den Begriff der Wissenschaft ausgemittelt werden muß. Daß aber ein wahres Urtheil noch nicht hinlänglich ist zur

59) Theaet. S. 68. 135. Cratyl. S. 345. 346.

Erkenntniß und Wissenschaft, erhellet daraus, daß man über Thatsachen, die man nicht gesehen, richtig urtheilen kann. Alles dieses sind bloß Meinungen, welche keinen Anspruch auf das Wissen machen können, zumal da diese eben so schwankend und veränderlich sind, als die sinnlichen Vorstellungen. Denn dem Gegenstande des Meinens kann man eben so wenig ein bestimmtes Prädicat beilegen als absprechen; man kann eben so wenig sagen es ist, als es ist nicht; es kommt ihm beides aber nicht absolut zu [60]. Diese Erklärung ist indessen nicht ganz falsch, sondern nur mangelhaft. Das Wissen erfordert allerdings Urtheile aber auch noch etwas Mehreres, nehmlich Gründe.

Das Wissen erfodert Urtheile aus Gründen, durch welche bestimmt wird, was einem Gegenstande zukommt oder nicht zukommt, wodurch also ihre Wahrheit oder Falschheit bestimmt wird. Durch den Grund wird das Urtheil fixirt. Ein Urtheil unter einen Grund subsumiren ist eine Handlung der Vernunft; und da diese nach absoluter Einheit strebt, und die Principien alles Wissens in sich selbst enthält, so ist das reine Wissen und Erkennen eine Handlung der Vernunft, es ist mit einem Worte das Zergliedern der höchsten Begriffe in ihre Merkmale und Arten, und die Herleitung des dadurch bestimmten Besondern [61]).

II.

60) Theaetet. S. 145. 146-166. 174. 175. de Republica V. S. 63. Meno S. 385.

61) Meno S. 385. και γαρ ἁι δοξαι ἁι αληθεις, ὁσον αν χρονον παραμενωσι, καλον το χρημα, και παντα τα αγαθα εργαζονται· πολυν δε χρονον ουκ εθελουσι παραμενειν αλλα δραπετευουσι εκ της ψυχης του ανθρωπου· ὡςε ου πολλου αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δηση αιτιας λογισμῳ. τουτο δ᾽ εςι — αναμνησις — επειδαν δε δεθωσι πρωτον μεν επιςημαι γιγνονται, επειτα μο-

II. Gegenstand der Philosophie ist das Allgemeine. Sie untersucht nicht, was dieses oder jenes Individuum von Mensch, sondern was der Mensch überhaupt ist, und was ihm vermöge seiner Natur zu thun und zu leiden zukommt. Sie untersucht nicht, was in einzelnen Fällen recht oder unrecht ist, sondern was überhaupt Recht und Unrecht ist, und durch welche Merkmale sich beides von einander und von andern Dingen unterscheidet. Ob dieser oder jener Mensch glückselig ist, gehet ihr nichts an, aber die Untersuchung über die menschliche Glückseligkeit überhaupt, worin sie besteht, und wie sie erlangt wird [62]). Dieses Allgemeine ist nun kein Gegenstand der

νιμαι. και δια ταυτα δη τιμιωτερον επιστημη ορθης δοξης εστι· και διαφερει δεσμω επιστημη ορθης δοξης. Sophista S. 274. 275. de Republica VI. S. 165. 166. Die Vernunft wird το φιλοσοφον genannt. de Republ. IX. S. 270. 258. 259.

62) Theaetet. S. 117. τῳ γαρ οντι τον τοιουτον (εν φιλοσοφιᾳ διαγοντα) ὁ μεν πλησιον και ὁ γειτων λεληθεν, ου μονον, ὁ τι πραττει, αλλ' ολιγου και ει ανθρωπος εστιν, η τι αλλο θρεμμα· τι δε ποτ' εστιν ανθρωπος, και τι τῃ τοιαυτῃ φυσει προσηκει διαφορον των αλλων ποιειν η πασχειν, ζητει τε και πραγματ' εχει διερευνωμενος. S. 119. ὁταν δε γε τινα αυτον, ω φιλε, ἑλκυσῃ ανω, και εθελησῃ τις αυτων εκβηναι εκ του τι εγω σε αδικω, η συ εμε, εις σκεψιν αυτης δικαιοσυνης τε και αδικιας, τι τε ἑκατερον αυτοιν, και τι των παντων η αλληλων διαφερετον, η εκ του ει βασιλευς ευδαιμων, κεκτημενος τ' αυ πολυ χρυσιον, εις βασιλειας περι και ανθρωπινης ὁλως ευδαιμονιας και αθλιοτητος επισκεψιν ποιω

Anschauung, sondern bloß des Denkens. Daher nennt es Plato das Unkörperliche (ασωματον) Nichtsinnliche (αειδη, αορατα) [63]). Insofern dieses Allgemeine die Bedingung ist, unter welcher alles, was ist, gedacht werden kann, ist es das Wesen der Dinge (το ον, ἡ ουσια), und weil es auf keine Zeit beschränkt ist, unveränderlich und nothwendig [64]). Gegenstand der Philosophie ist endlich, die intelligible Welt, der Zusammenhang aller Wesen, insofern sie durch die Vernunft gedacht wird [65]).

III. Da der Gegenstand der Philosophie das Denkbare ist, so besteht das Mittel, diese Erkenntniß zu erlangen

ποιω τε τινε εςον, και τινα τυπον ανθρωπου φυσει προςηκει το μεν κτησασθαι αυτοιν το δε αποφυγειν. - - S. 141.

63) Phaedo S. 179. 180. των δε κατα ταυτα εχοντων ουκ εςιν ὁτῳ ποτ' αν αλλῳ επιλαβοιο η τῳ της διανοιας λογισμω; αλλ' εςιν αειδη τα τοιαυτα και ουχ ὁραται. Politicus S. 64. 65. Timaeus S. 348.

64) De Republica VI. S. 73. θεωρια παντος χρονου, πασης δε ουσιας. Phaedo S. 178. Theaetet. S. 143. εν μεν αρα τοις παθημασιν ουκ ενι επιςημη, εν δε τῳ περι εκεινων συλλογισμῳ. ουσιας γαρ και αληθειας ενταυθα μεν, ὡς εοικε, δυνατον ἁψασθαι, εκει δε αδυνατον.

65) De Republica VI. S. 73. εναντιωτατον γαρ που σμικρολογια ψυχῃ μελλουσῃ του ὁλου και παντος αει επορεγεσθαι θειου τε και ανθρωπινου.

gen, einzig und allein in dem **Denken.** So wie es einer reinen Wissenschaft zukommt, verfährt sie bloß allein mit Begriffen, die von allen Anschauungen abgezogen sind [66].

IV. Der Grundsatz alles Philosophirens ist der **Satz des Widerspruchs und des Grundes.** Es ist **ein Gesetz der Vernunft, von Bedingung zu Bedingung aufzusteigen, bis sie das Absolute, was schlechthin ist, und nichts weiter voraussetzt, erkannt hat,** und auf diese Weise die Sphäre des menschlichen Wissens zu vollenden [67]. Ein anderes Gesetz des Denkens ist die **Einheit und Uebereinstimmung mit sich selbst.** Die Vernunft arbei-

66) De Republica VI. S. 122. *αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη.* Dieses ist auch der Sinn des so oft vorkommenden Ausdrucks, die Seele betrachtet durch sich selbst. z. B. Theaetet. S. 142. *αλλ' αυτη δι' ἁυτης ἡ ψυχη τα κοινα μοι φαινεται περι παντων επισκοπειν.* Phaedo S. 148. 149.

67) De Republica VI. S. 122. (Anmerk. 55). Verglichen 125. VII. S. 133. 135. 136. 162. *ουκουν ουτος ηδη αυτος εστιν, ὁ νομος ὁ το διαλεγεσθαι περαινων· ὁν και οντα νοητον μιμοιτ' αν ἡ της οψεως δυναμις, ἡν ελεγομεν προς αυτα ηδη τα ζωα επιχειρειν αποβλεπειν, και προς αυτα αστρα τε και τελευταιον δη προς αυτον τον ἡλιον. ουτω και ὁταν τις τω διαλεγεσθαι επιχειρη, ανευ πασων των αισθησεων, δια του λογου επ' αυτο ὁ εστιν ἑκαστον ὁρμαν, και εαν μη αποστη, πριν αν αυτο ὁ εστιν αγαθον αυτη νοησει λαβη, τοτε δη επ' αυτω γιγνεται τω του νοητου τελει.* Phaedo S. 230.

tet also dahin, alle Erkenntnisse in ein System zu vereinigen, welches in sich einstimmig ist, und allen Widerspruch ausschließt [68]).

So wenig dieser Begriff völlig bestimmt und erschöpfend ist, so ist doch auch das Verdienst des Plato um die Philosophie durch seine Entwickelung nicht zu verkennen. Denn er gründet sich auf eine, wenn gleich nicht vollendete, doch scharfsinnige Erörterung des Erkenntnißvermögens und Unterscheidung des Denkvermögens von der Sinnlichkeit. 1) Er unterscheidet die Philosophie von allen empirischen Kenntnissen, 2) selbst von den mathematischen Wissenschaften, welche es bloß mit Verstandesbegriffen zu thun haben. Nach seiner Bestimmung machen Ideen oder Vernunftbegriffe das eigentliche Gebiet der Philosophie aus. Er erkennet in der wissenschaftlichen Form den eigenthümlichen Charakter der Philosophie.

Durch alles dieses ist für das erste der Stoff und die Form der Philosophie bestimmt, und ein besonderes Gebiet des menschlichen Wissens bezeichnet, welches durch das fortgesetzte Forschen der nachfolgenden Denker immer mehr angebauet werden konnte.

Unstreitig hätte Plato noch weit schärfer den Begriff und das Gebiet der Philosophie bestimmen können, wenn er theils das Denkvermögen hätte einer Kritik unterwerfen, theils die empirischen und reinen Erkenntnisse nach einem bestimm-

68) Phaedo S. 226. ἀλλ' ὖν δη ταυτῃ γε ὥρμησα, και ὑποθεμενος ἑκαστοτε λογον, ὁν αν κρινω ἐρρωμενεστατον εἶναι, ἁ μεν ἀν μοι δοκῃ τουτῳ συμφωνειν, τιθημι ὡς ἀληθη οντα και περι αιτιας και περι των αλλων ἁπαντων· ἁ δ' αν μη, ὡς ουκ αληθη. de Legib. III. S. 132. πως γαρ αν, ανευ ξυμφωνιας γενοιτ' αν φρονησεως και το σμικροτατον ειδος, ουκ εστιν.

stimmten Kriterium scheiden können. Er würde dann die empirischen und reinen Vernunftbegriffe, die materielle und formelle Gültigkeit des Vernunftgebrauchs unterschieden, und dann nicht so schlechthin die Vernunft für das Erkenntnißvermögen gehalten haben. Allein die Kritik des Denkvermögens kann ihrer Natur nach nur die Folge der höchsten Ausbildung der Vernunft seyn, und muß die Erörterung des Erkenntnißvermögens nicht beginnen sondern beschließen. Aus eben dem Grunde war auch die Scheidung das reinen Intellectuellen von allem Empirischen noch nicht möglich. Die Merkmale, wodurch er die nichtempirischen Begriffe zu bestimmen sucht, nehmlich das Gemeinsame (το κοινον) oder Allgemeine, die Unveränderlichkeit des Begriffs, oder daß ihm kein Gegenstand in der Erfahrung entspricht, sind zwar von der Art, daß sie Begriffe von den Vorstellungen der Sinnlichkeit unterscheiden, aber sie reichen nicht zu, die empirischen Begriffe von den nichtempirischen bestimmt zu trennen. Plato betrachtete die Gattungsbegriffe schon als reine Vernunftbegriffe, weil ihnen kein Gegenstand der Anschauung völlig angemessen ist. Ein Umstand, welcher großen Einfluß auf seine Philosophie hatte, und ihn hinderte, die Thätigkeit der Vernunft und ihre Gesetze in ihrem ganzen Umfange und aus dem richtigen Gesichtspunkte anzusehen. Ein anderer Irrthum, der in sein ganzes System eingreift, und mit dem vorigen zusammen hängt, bestand darin, daß er die Ideen nicht als Producte der Vernunft, sondern als ursprünglich der Vernunft gegebene Begriffe betrachtet.

V. Das Problem, welches Plato der Philosophie aufzulösen gab, bestand darin: das Absolute und Unbedingte zu allem Bedingten zu finden, und dadurch den Inbegriff aller menschlichen Erkenntniß in ein System zu bringen. Nach seiner Ansicht nun finden sich die Principien aller Erkenntniß, sowohl der theoretischen als praktischen in der Vernunft;

sie enthält den obersten Grundsatz des Denkens, des Erkennens und des Handelns. Da sich aber das sonderbare Factum findet, daß sich die Erfahrungsgegenstände nach den Principien der Vernunft richten, ohne daß diese aus der Erfahrung entlehnt sind, so entsteht die Frage: welches ist der Grund der Uebereinstimmung der Erfahrung mit der Vernunft. Die Beantwortung derselben nöthiget die Vernunft aus sich selbst heraus zu gehen, und den Grund davon in einem übersinnlichen Wesen zu suchen, welches die Ursache aller Welteinrichtung und das Ideal der Vernunft ist. Die Theologie ist also das letzte Ziel der Vernunft. Hat sie das erreicht, so kann sie erst von diesem letzten Grund alles Seyns auf den Inbegriff aller Wesen, die Welt herabsteigen, und das Verhältniß der letzten zum ersten untersuchen [69]).

Ein Theil der Platonischen Philosophie ist also immanent, insofern er die Principien des Denkens, Erkennens und Handelns in der Vernunft aufsucht; ein anderer aber transcendent, insofern er den letzten Grund der Vernunft in dem vollkommensten Wesen zu erforschen strebte.

Eine

69) De Republica VI. S. 124. το τοινυν ἑτερον μανθανε τμημα του νοητου λεγοντα με τουτο, ου αυτος ὁ λογος ἁπτεται, τη του διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιουμενος, ουκ αρχας, αλλα τῳ οντι ὑποθεσεις, οἱον επιβασεις τε και ὁρμας· ἱνα μεχρι του ανυποθετου επι την του παντος αρχην ιων, ἁψαμενος αυτης, παλιν αυ εχομενος των εκεινης εχομενων, οὑτως επι τελευτην καταβαινη, αισθητῳ παντάπασιν ουδενι προσχρωμενος, αλλ' ειδεσιν αυτοις δι' αυτων εις αυτα, και τελευτα εις ειδη. Vergleichen VII. S. 132, 133. 163.

Eine logische Eintheilung der Philosophie in ihre besondern Theile findet man in Platos Schriften nicht, aber höchst wahrscheinlich war er der Erste, der den Versuch machte, sie nach den drei großen Gegenständen in die Logik, Physiologie (Metaphysik) und praktische Philosophie einzutheilen. Denn obgleich nach dem Sextus Aristoteles und Xenokrates zuerst diese Theilung vornahm [70]) so führt uns doch eben dieses Factum auf die Vermuthung, daß beiden schon Plato darin vorgegangen war, zum wenigsten den Weg dazu gebahnt hatte. Zweitens finden wir in Platos Schriften die Hauptprobleme dieser drei besondern Wissenschaften angeführt. Er gedenkt nehmlich 1) einer besondern Wissenschaft, welche das Problem zu lösen habe: welche Begriffe lassen sich einstimmig mit einander verbinden, welche nicht? Ohne Verbindung der Begriffe ist keine Sprache, kein Urtheilen und Denken, also auch keine Philosophie möglich. Da es aber eben so möglich ist, Vorstellungen zu verbinden, welche zusammen gehören, als solche, die nicht zusammen gehören, und da hiervon die Wahrheit und Falschheit der Urtheile abhängt, so leuchtet die Unentbehrlichkeit und der große Werth einer Wissenschaft ein, welche die Verbindung der Begriffe wissenschaftlich untersucht. Diese Wissen-

70) Sextus Empiric, advers, Mathem. VII. §. 16. πλην ουτοι μεν ελλιπως ανεστραφθαι δοκουσιν. εντελεστερον δε παρα τουτους, οἱ ειποντες της Φιλοσοφιας το μεν τι ειναι φυσικον, το δε ηθικον, το δε λογικον· ὧν δυναμει μεν Πλατων εστιν αρχηγος, περι πολλων μεν φυσικων, περι πολλων δε ηθικων, ουκ ολιγων δε λογικων διαλεχθεις· ρητοτατα δε οἱ περι τον Ξενοκρατη και οἱ απο του Περιπατου, ετι δε οἱ απο της Στοας.

senschaft nennt Plato **Dialektik**, weil sie das διαλεγεσθαι das **Denken** zum Gegenstande hat [71]).

2) Die theoretische Philosophie hat das Geschäft, die **letzte unbedingte Ursache alles dessen was ist, aufzusuchen, und dann hieraus die Natur zu erklären** [72]). Er unterscheidet hier, wie es scheint, zwei besondere Theile derselben, welche man die **Metaphysik des Uebersinnlichen** und die **Metaphysik der Natur** nennen könnte. Denn dieser letzte Theil mischt nach seinem Begriff gar nichts Sinnliches ein, sondern hat es bloß mit reinen Begriffen zu thun. Die **Physik** aber hat die Naturgegenstände zum Objecte, welche veränderlich sind, also vermittelst der Wahrnehmung erkannt werden [73]). Der erste Theil bestimmt das letzte

71) **Sophista** S. 273. 274. τι δ' επειδη και τα γενη προς αλληλα κατα ταυτα μιξεως εχειν ὡμολογηκαμεν, αρ' ȣ μετ' επιϛημης τινος αναγκαιον δια των λογων πορευεϛθαι τον ορθως μελλοντα δειξειν, ποια ποιοις συμφωνει των γενων, και ποια αλληλα ȣ δεχεται; και δη και δια παντων ει συνεχοντα ταυτ' εϛιν, ὡϛε συμμιγνυϛθαι δυνατα ειναι; και παλιν εν ταις διαιρεσεσιν, ει δι' ὁλων ἑτερα της διαιρεσεως αιτια — πως γαρ ȣκ επιϛημης δει, και σχεδον γε ισως της μεγιϛης. — το κατα γενη διαιρεισθαι, και μητε ταυτον ειδος ἑτερον ἡγησασθαι, μητε ἑτερον ον ταυτον, μων ȣ της διαλεκτικης φησομεν επιϛημης ειναι; Verglichen **Theaetet.** S. 151. **Sophista** S. 296.

72) S. Note 69.

73) **De Republ.** VI. S. 224. (Note 69). **Phileb.** S. 305. 306. ειτε και περι φυσεως ἡγειται τις ζητειν, οισθ' ὁτι τα περι τον κοσμον τονδε, ὁπη γεγονε,

letzte Princip alles Seyns, die absolute Ursache, welche das vollkommenste Wesen (αγαθον) ist. Plato nennt ihn daher die Wissenschaft des vollkommensten Wesens (ἡ επιςημη του αγαθου) [74]. Sie ist also nichts anders als Theologie, die Wissenschaft, wodurch die Vernunft den Kreis ihres Wissens beschließt. Der zweite Theil ist die Wissenschaft der Natur, insofern sie von der absoluten Ursache abhängt, nach Principien der Vernunft.

Dieser Theil seiner Philosophie ist für uns am meisten ein Geheimniß. Denn nach den oben angegebenen Begriffen ist dieses eine Wissenschaft, wo alles aus Begriffen streng erwiesen wird. Das Wenige aber, was er aus derselben im Timäus angeführt hat, wird nur als Etwas Wahrscheinliches gegeben, das Einzige, was die Vernunft leisten könne. „Von den Göttern und der Entstehung des Weltalls haben schon Viele Mancherlei gesagt. Es darf also nicht befremden, wenn wir nicht im Stande sind, vollkommen einstimmige, und mit der größten Strenge abgewogene Lehrsätze darüber aufzustellen; und wer bedenkt,

νε, και ὁπη πασχει τι και ὁπη ποιει, ταυτα ζητει δια βιȣ — ȣκȣν ȣ περι τα οντα αει, περι δε τα γιγνομενα και γενησομενα και γεγονοτα ἡμιων (ἡμιν) ὁ τοιȣτος ανηρηται τον πονον; — τȣτων ȣν τι σαφες αν φαιμεν τη ακριβεςατη αληθεια γιγνεςθαι; ὠν μητε εσχε μηδεν πωποτε κατα ταυτα, μηθ' ἑξει, μητε εις το νυν παρον εχει.

74) De Republica VII. S. 163. ὁταν τις τῳ διαλεγεςθαι επιχειρῃ ανευ πασων των αιςθησεων, δια τȣ λογȣ επ' αυτο ὁ εςιν ἑκαςον ὁρμαν' και εαν μη αποςῃ πριν αν αυτο ὁ εςιν αγαθον αυτῃ νοησει λαβῃ, τοτε δη επ' αυτῳ γιγνεται τῳ τȣ νοητȣ τελει. Vergl. S. 133. VI. S. 166.

denkt, daß die sowohl, welche sie vortragen, als diejenigen, welche sie beurtheilen, Menschen sind, der wird nichts mehr als Wahrscheinlichkeit verlangen[75]). Indessen scheint Plato nach andern Aeußerungen in eben demselben Timäus, die gewisse Erkenntniß von diesen Gegenständen keinesweges für unmöglich, sondern nur für schwer gehalten zu haben[76]). Wahrscheinlich waren aber gewisse Rücksichten auf die herrschenden Vorstellungsarten und die Gefahren, welche eine freymüthige Untersuchung dieser Gegenstände besorgen ließen, die größten Hindernisse, welche er sich nicht zu überwinden getraute, und sich daher nur begnügte, einige abgerissene Sätze und Winke, unter dem Deckmantel bloßer Meinungen, die nichts als Wahrscheinlichkeit für sich haben, in dem Timäus und an andern Orten vorzutragen.

Die Naturwissenschaft scheint Plato in die **allgemeine** und **besondere**, die letzte aber wiederum in die **Körperlehre** und **Seelenlehre** eingetheilt zu haben. Die beiden letzten, sagt er, setzen die erste voraus, wenn sie gründlich bearbeitet werden sollen[77]). In der

er-

75) Timaeus S. 304.

76) Timaeus S. 303. τον μέν ουν ποιητην και πατέρα τουδε του παντος ἑυρειν τε εργον, και ἑυροντα, εις παντας αδυνατον λεγειν. S. 340. την μεν περι ἁπαντων ειτε αρχην ειτε αρχας, ειτε ὁπη δοκει τουτων περι, τό νυν ου ῥητέον· δι' αλλο μεν ουδεν, δια δε το χαλεπον ειναι κατα τον παροντα τροπον της διεξοδου δηλωσαι τα δοκουντα.

77) Phaedrus S. 370. 371. Plato spricht von der Rhetorik und Arzneikunst, εν αμφοτεραις δει διελεσθαι φυσιν, σωματος μεν, εν τη ἑτερα· ψυχης δε, εν τη ἑτερα. Allein es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß er diese Wissenschaften auch in philosophischer Hinsicht betrachtet habe. — ψυχης ουν φυσιν αξι-

ως

ersten werden die Endursachen und Natururſachen, oder mit andern Worten die Zwecke und Gesetze der Natur untersucht [78]).

3) Die praktische Philosophie bezeichnet Plato durch verschiedene Benennungen und Erklärungen als eine besondere Wissenschaft. Er nennt sie a) die Wissenschaft des Guten und Bösen (επιϛημη περι το αγαθον και κακον). Ungeachtet jede Kunst und Wissenschaft den Zweck hat, etwas Gutes zu bewirken, so kann uns doch keine derselben glückselig machen. Dieses kann nur eine eigne Wissenschaft thun, welche uns lehret, wie wir recht handeln und dadurch glückselig werden sollen. Die Arzneikunst, die Steuerkunst, die Taktik und alle anderen Künste des Lebens, können ohne diese bestehen, und ihre Zwecke erreichen. Daß aber alles dieses auf die rechte Weise geschehe, und unser wahres Beste befördert werde, dieses ist der Zweck jener Wissenschaft, nicht dieser [79]). b) Die Wissenschaft des Besten (επιϛημη τȣ βελτιϛȣ) [80]). Die Wissenschaft von dem,

ως λογȣ κατανοησαι οιει δυνατον ειναι ανευ της τȣ ὁλȣ φυσεως.

78) Timaeus S. 335. τον δε νου και επιϛημης εραϛην αναγκη τας της εμφρονος φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. ὁσα δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ' εξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον.

79) Charmides 5. B. S. 151. 152. αποκρυπτομενος ὁτι ου το επιϛημονως ην ζην, το ευ πραττειν τε και ευδαιμονειν ποιουν, ουδε ξυμπασων των αλλων επιϛημων, αλλα μιας ουσης ταυτης μονον της περι το αγαθον τε και κακον.

80) Alcibiades II. S. 90. 91.

dem was man thun und nicht thun soll, oder von dem Rechthandeln [81]). c) Die Wissenschaft von der Handlungsweise, welche Zweck an sich ist [82]). d) Die Wissenschaft von der menschlichen Glückseligkeit [83]). Diese Wissenschaft lehret, wie die Menschen beschaffen seyn, und wornach sie streben sollen, und wie sie dieses realisiren können; sie lehret, wie der Mensch durch seine Vernunft Eins mit sich selbst seyn soll; sie bringet dadurch Einheit, Ordnung und Uebereinstimmung in alle Handlungen des Menschen; sie bestimmt was Recht ist für alle Verhältnisse des Menschen und der Staaten [84]).

Diese

81) Definitiones 11. B. S. 288. Φρονησις — επιςημη αγαθων και κακων — διαθεσις καθ' ἡν κρινομεν τι πρακτεον και τι ου πρακτεον. Euthydemus 3. B. S. 46.

82) Euthydemus S. 41. τοιαυτης τινος αρα ἡμιν επιςημης δει, — εν ᾗ συμπεπτωκεν ἁμα το, τε ποιειν και το επιςασθαι χρησθαι τουτῳ, ὁ αν ποιῃ.

83) Charmides S. 190. 151. Definitiones S. 288. Φρονησις, δυναμις ποιητικη καθ' ἁυτην της ανθρωπου ευδαιμονιας. — επιςημη ποιητικη ευδαιμονιας.

84) Gorgias S. 123-126. Alcibiades I. S. 34. Alcibiades II. S. 93. 94. ὁ δε δη την καλουμενην πολυμαθειαν τε και πολυτεχνιαν κεκτημενος, ορφανος δε ων ταυτης της επιςημης, αγομενος δε ὑπο μιας ἑκαςης των αλλων, αρ' ουχι τῳ οντι δικαιως πολλῳ χειμωνι χρησεται; ἁτε οιμαι ανευ κυβερνητου διατελων εν πελαγει, χρονον ου μα-

Diese Stellen sind hinreichend zu beweisen, daß Plato wirklich drei besondere philosophische Wissenschaften, nach den Hauptgegenständen unterschied. Wenn er sie auch vielleicht nicht selbst vollständig bearbeitete, wovon wir nur dann urtheilen könnten, wenn wir seine esoterische Philosophie vollkommen kennten, so war doch die vorläufige Grenzbestimmung drei großer Felder in dem Gebiet der Philosophie, ein Fortschritt zur wissenschaftlichen Cultur, den wir dem Plato verdanken. Es gehörte auch in der That kein zu großer Grad von Scharfsinn dazu, um diese Theile zu unterscheiden, da schon mehrere Reflexionen und Forschungen über alle drei Theile, obgleich zerstreuet, vorhanden waren [85]). Ein größeres Verdienst war es, alle Theile der Philosophie aus einem Princip abzuleiten, ihre Grenze und ihren Inhalt genau zu bestimmen. Hierüber finden wir in Plato's Schriften nur einige Bemerkungen, die erst durch Aristoteles systematischen Geist fruchtbar wurden.

Wenn indessen auch Plato darin noch sehr viel zu wünschen übrig ließ, so war er doch so weit gekommen, deß er den Zusammenhang zwischen diesen drei Theilen erkannte. Da sie alle aus dem Streben der Vernunft nach Erkenntniß entspringen, so müssen sie durch ihren gemeinschaftlichen Ursprung und durch die Einheit des Zwecks, welchen die Vernunft beabsichtiget, in Verbindung stehen. Die Untersuchung dieses Gegenstandes, welche die Zusammenstellung einiger zerstreuten Bemerkungen erfodert, wird nicht wenig Licht über sein philosophisches System verbreiten.

Der

μακρον βιον (ἡλιον) θεων. de Legibus III. S. 132.

85) Apuleius de Philosophia Platonis S. 367. Diog. Laert. III. 8.

Der Zusammenhang der **Dialektik** mit den beiden übrigen Theilen leuchtet am deutlichsten ein. Die theoretische und praktische Philosophie können nur durch Denken zu Stande gebracht werden. Die Untersuchung, die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit ist ihr Zweck, der nur durch die Verbindung und Trennung der Begriffe nach Principien erreicht werden kann. Dies Verfahren mit Begriffen zum wissenschaftlichen Gebrauch lehrt die Dialektik. Diese ist also ein so wesentlicher Theil der Philosophie, daß Plato zuweilen alle reine Philosophie Dialektik nennt [86].

Da die Wissenschaft des absoluten Grundes alles Seyns (Theologie) die höchste Wissenschaft in dem Theoretischen ist, so stehet sie mit allen Theilen der Philosophie in Verbindung. Die Vernunft erhebt sich vermittelst des Denkens an der Hand der übrigen Wissenschaften zu diesem letzten Ziele alles Wissens. Keine Wissenschaft befriediget das Streben der Vernunft, durch das Unbedingte den Kreis des Wissens zu beschließen, jede giebt diesem Streben viel mehr neuen Stoff und neuen Reiz. Alle Wissenschaften sind dieser letzten untergeordnet, und dienen gleichsam zu Stufen, auf welchen sich die Vernunft zu dem Uebersinnlichen erhebt. Die Naturforschung, die Moral, selbst die mathematischen Wissenschaften sind also Bedingungen zur Belebung und Verstärkung der innern Kraft der Vernunft, wodurch jene Wissenschaft realisirt wird [87]. Die Na-

86) De Republica VII. S. 163. και εαν μη αποςη πριν αν αυτο ὁ εςιν αγαθον αυτη νοησει λαβη, τοτε δη επ᾽ αυτω γιγνεται τω του νοητου τελει. — τι ουν ου διαλεκτικην ταυτην την πορειαν καλεις; Vergl. S. 164. 165. 167. 168. Philebus S. 303.

87) De Republica VII. S. 163. πασα ἁυτη ἡ πραγματεια των τεχνων, ἁς διηλθομεν, ταυτην εχει την

Natur ist ein Ganzes von Wesen und Kräften, welches Zusammenhang, Ordnung und Zweckmäßigkeit, nur durch die Thätigkeit der höchsten Intelligenz erhalten konnte [88]). Die Moral stellt ein Ideal von Vollkommenheit auf, welches von keinem Menschen vollkommen erreicht wird. Die Vernunft stellt uns aber ein Wesen dar; welches diesem Ideal völlig entspricht; dieses ist die Gottheit. Das Bestreben der Menschen nach sittlicher Vollkommenheit, wozu sie ihre Vernunft verpflichtet, ist also eigentlich ein Streben der Gottheit ähnlich zu werden [89]). Die Moral sowohl als die Naturwissenschaft setzt also die Theologie voraus.

Die Moral kann ohne Dialektik nicht bestehen. Denn die Entwickelung der Grundbegriffe von Recht, Gut, Tugend u. s. w. kann nur durch Hülfe dieser geschehen. Der Zusammenhang der Moral mit der Theologie erhellet aus dem, was wir eben gesagt haben. Aber auch mit der Naturwissenschaft stehet sie in Verbindung. Denn die Betrachtung des regelmäßigen Ganges und der Zweckmäßigkeit der Natur, hat großen Einfluß auf die geistige und sittliche Bildung des Menschen [90]). Ueberhaupt ist die Moral nur die Anwendung der theoretischen Philosophie.

την δυναμιν, και επαναγωγην του βελτιςου εν ψυχῃ προς την του αριςου εν τοις ουσι θεαν.

88) De Legibus X. S. 81. XII. S. 228. 229.

89) Theaetet. S. 121. θεος ουδαμῃ ουδαμως αδικος, αλλ' ὡς οἱον τε δικαιοτατος, και ουκ εςιν αυτῳ ὁμοιοτερον ουδεν η ὁς αν ἡμων αυ γενηται ὁτι δικαιοτατος. de Republ. VII. S. 133.

90) Timaeus S. 338. 432. 433. τῳ δ' εν ἡμιν θειῳ ξυγγενεις εισι κινησεις αἱ του παντος διανοησεις και

Alle drei Theile stehen also in dem Verhältnisse gegenseitiger Abhängigkeit. Eine andere Frage aber ist es, wie sie sich in Rücksicht auf den letzten Zweck der Vernunft verhalten; ob sie in dieser Hinsicht coordinirt oder subordinirt sind; eine Frage, welche aus dem Gesagten noch nicht erhellet. Es läßt sich aber wohl nicht anders denken, als daß Plato der einen Wissenschaft vor der andern den Rang gegeben habe. Dieses muß also untersucht werden.

Daß die Dialektik, als besonderer Theil der Philosophie, eine untergeordnete Stelle einnimmt, ist keinem Zweifel unterworfen, denn sie ist das Werkzeug, wodurch die Philosophie ihre wissenschaftliche Form erhält, oder sie ist die Methode des Philosophirens [91]). Es ist zwar nicht zu läugnen, daß ihr Plato einen hohen Werth beilegt, weil er sie nicht als einen Kanon, sondern als Organon der Vernunft betrachtet; allein dieser Werth kommt ihr doch nur in Rücksicht auf das, was durch sie hervorgebracht wird, das philosophische Wissen, zu. Es kann also nur noch die Frage seyn, ob die Theologie oder die Moral die höchste Wissenschaft, mit andern Worten, ob das Wissen, als Wissen, oder das vernünftige Handeln der letzte Zweck der Vernunft

και περιφοραι. ταυταις δη ξυνεπομενον ἑκαςον δει τας περι την γενεσιν εν τη κεφαλη διεφθαρμενας ἡμων περιοδους εξορθουντα, δια το καταμανθανειν τας του παντος ἁρμονιας τε και περιφορας, τῳ κατανοουμενῳ το κατανοουν εξομοιωσαι κατα την αρχαιαν φυσιν.

91) Sophista S. 275. αλλα μην το γε διαλεκτικον ουκ αλλῳ δωσεις, ὡς εγῳμαι, πλην τῳ καθαρως τε και δικαιως φιλοσοφουντι. Vergl. de republ. VII. S. 163.

nunft ist. Nach sehr vielen Aeußerungen des Plato ist es unbezweifelt, daß er das vernünftige Handeln für den letzten und höchsten Zweck hielt. Denn dieses folgt schon daraus, daß ihm Gott nur darum das höchste Ideal der Vollkommenheit ist, weil er ein moralisches, weises Wesen ist [92]). Er behauptet mit Recht, daß die höchste Würde und Thätigkeit der Vernunft sich in dem Einfluß auf das Handeln zeige; daß Vernunft nicht ohne Uebereinstimmung und Einheit mit sich selbst bestehe, und daß die höchste und schönste Einheit darin gegründet sey, daß man nach den Grundsätzen der Vernunft lebe; daß eben darin die Weisheit bestehe; daß wer ohne diese Einheit noch so viel Talente und Kenntnisse besitze, ein Thor, hingegen der vernünftig Handelnde, ein Weiser sey, wenn er auch nicht das A. B. C verstände [93]). Ueberall betrachtet er die Philosophie nicht als ein bloßes Wissen, sondern als ein Wissen, von welchem moralisches Handeln unzertrennlich ist [94]). Daher ist auch der letzte Zweck aller theoretischen Wissenschaften zuletzt die Beförde-

92) Theaetet. S. 121. 123. de Republica VII. S. 133.

93) De Legibus III. S. 131. 132. πως γαρ αν ανευ ξυμφωνιας γενοιτ' αν φρονησεως και το σμικροτατον ειδος, ουκ εςιν' αλλ' ἡ καλλιςη και μεγιςη των ξυμφωνιων, μεγιςη δικαιοτατ' αν λεγοιτο σοφια· ἡς ὁ μεν κατα λογον ζων μετοχος.

94) De republica VI. S. 71. seq. 82. 103. θειω δη και κοσμιω ὁγε φιλοσοφος ὁμιλων, κοσμιος τε και θειος εις το δυνατον ανθρωπω γιγνεται.

rung der Moralität, wie aus dem oben angegebenen Verhältniß der Theologie und der Naturwissenschaft erhellet.

Das Resultat aus allem diesem ist; daß in der Moralität der höchste Zweck der Vernunft besteht, welchem selbst noch das theoretische Wissen als Mittel untergeordnet ist. Die Moral ist also die höchste Wissenschaft, auf welche sich, als auf den letzten Zweck, alle andere Wissenschaften beziehen. Die Theologie ist die höchste Wissenschaft für die theoretische Vernunft, aber sie stellt das höchste Princip für die Moral auf, und so ist diese doch zuletzt der höchste Zweck alles Wissens.

Hieraus gehet hervor, daß die Philosophie, ungeachtet sie in verschiedene Wissenschaften getheilt wird, doch nach der Ansicht des Plato nur ein vollständiges System ausmacht; ein organisches Ganzes, in welchem jeder Theil um des andern Willen notwendig ist [95].

Es läßt sich leicht denken, daß die Philosophie nach diesem Begriff von großem Einfluß ist. Er zeigt sich nicht nur in andern Wissenschaften, z. B. den mathematischen, welche bloß allein durch philosophische Methode zu dem Range von Wissenschaften können erhoben werden, sondern auch vorzüglich in dem praktischen Leben zur Veredelung und Beglückung der Menschheit. So gehet durch die Anwendung der Philosophie auf die Regierung der Staaten, eine

95) Aristocles beim Eusebius Praeparat. Evangel. XI. c. 3. Πλατων μεντοι κατανοησας, ὡς ειη μια τις ἡ των θειων και ανθρωπινων επιστημη, πρωτος διειλε, και εφη, την μεν τινα περι της του παντος φυσεως ειναι πραγματειαν· την δε περι των ανθρωπινων· τριτην δε περι τους λογους. ηξιου δε μη δυνασθαι τα ανθρωπινα κατιδειν ἡμας, ει μη τα θεια προτερον οφθειη.

eine neue Wissenschaft, die **Politik**, hervor, welche gleichsam die Repräsentantin der Philosophie in der sichtbaren Welt ist, und dahin arbeitet, das **Ideal des Staats, in welchem alle thun, was sie sollen, und alle die Glückseligkeit genießen, welche sie verdienen, zu realisiren**[96]).

Dieser Begriff von der Philosophie vereiniget also alles, was die Menschennatur Großes und Erhabenes aufzuweisen hat. Sie ist die Frucht der höchsten, geistigen und moralischen Ausbildung. Der **Philosoph**, der mit ganzem Interesse Philosophie liebt, sie als Wissenschaft wirklich zu machen, und sie zur Veredelung der Menschheit anzuwenden sucht, ist ein ehrwürdiges Wesen, ein Bild der höchsten Weisheit. Er nimmt in der Reihe menschlicher Wesen einen eignen Stand ein, und ist durch die höchste Bildung seines Geistes allein würdig, die Angelegenheiten der Menschen nach den höchsten Zwecken der Vernunft zu lenken. Eine kurze Darstellung der Eigenschaften, Erfodernisse und Bildung des Philosophen wird hier am Ende dieser Einleitung nicht an einer unrechten Stelle stehen.

Der **Philosoph** liebt und schätzt unaufhörlich diejenige Wissenschaft, welche das Unveränderliche, Beharrliche, keinem Wechsel unterworfene, bloß Denkbare zum Gegenstande hat; er liebt sie in ihrem ganzen Umfange; er achtet nicht allein die großen und edlern Theile, sondern würdiget auch die kleinern und weniger edlen. Sein ganzes Streben gehet auf Erkenntniß der Wahrheit; daher ist er ein Feind von aller Lüge und Falschheit. Wenn der menschliche Geist auf einen Gegenstand mit einer gewissen Stärke und

69) Gorgias S. 40. Politicus. 6. B. S. 8. 77. 102. 106.

Lebhaftigkeit gerichtet ist, so werden alle andere Begierden geschwächt und verdunkelt. Der einzige Strebungspunct des Philosophen ist die Untersuchung der erhabensten Wahrheiten, daher sucht und schmeckt er mehr das innere Vergnügen des Geistes, als Sinneslust. Er ist daher mäßig und enthaltsam, von allem Eigennutz entfernt. Denn er kennt weit höhere Bestrebungen, als diejenigen, zu deren Befriedigung der Besitz äußerer Güter als Mittel dient. Kleinheit des Geistes und Charakters kann nicht in einem Gemüthe wohnen, welches den Zusammenhang und die Totalität der Dinge und der vernünftigen Wesen vor Augen hat. Er betrachtet das Selbständige, was über allen Wechsel der Zeit erhaben ist, und erweitert daher seine Blicke über das gegenwärtige Leben hinaus. Der Zeitraum des menschlichen Lebens erscheint ihm als etwas Unbeträchtliches, und der Tod ist ihm nicht furchtbar. Da er ohne Leidenschaft, ohne Habsucht, ohne niedrige Denkungsart und Anmaßung ist, so kann er nicht ungerecht noch ungesellig seyn. Wenn andere Menschen nach dem Genuß von einzelnen Gegenständen streben, und z. B. Vergnügen an Tönen und Farben finden, so erhebt er sich von der Anschauung der einzelnen Gegenstände zu den allgemeinen Begriffen von dem Schönen und Guten, und findet in dem Denken dieser Gegenstände die Nahrung seines Geistes. Andere Menschen haben nur höchstens Meinungen von dem, was gut, schön und recht ist, sie können die Ideale derselben nicht von den einzelnen Gegenständen derselben unterscheiden, nicht mit denselben vergleichen. Der Philosoph aber strebt nach der Vernunfterkenntniß dieser Ideen selbst, und beurtheilt nach diesen alle einzelnen gegebenen Gegenstände. Daher lebt er gleichsam wachend, da die andern ihr Leben nur verträumen. Wenn einem solchen Manne die Gesetzgebung oder Regierung eines Staats aufgetragen würde, wenn er mit genauer Kenntniß des Göttlichen und Menschlichen, das Letzte nach dem ersten Ideale zu bestimmen und einzurichten suchte: dann würde die bürger-

liche

liche Gesellschaft der Vollkommenheit entgegen eilen, und den höchsten Grad von Glückseligkeit erreichen [97]).

Die Erfodernisse eines Philosophen sind: Wißbegierde, schnelle Fassungskraft, gutes Gedächtniß, Scharfsinn; aber alles dieses macht noch keinen Philosophen. Es gehört dazu eine gewisse eigne Anlage, die nicht durch Erziehung gegeben oder durch eignes Studium erworben, sondern angeboren seyn, und sich mit jenen Eigenschaften vereinigen muß; eine gewisse Beschaffenheit des Kopfes und Herzens, durch welche eine Art von Verwandschaft zwischen der Seele und den Wahrheiten der Philosophie gestiftet wird, — eine Verwandschaft, ohne welche kein Fortschritt in der Philosophie möglich ist. Diese besteht überhaupt in einer Ueberlegenheit der Vernunft, welche den menschlichen Geist über alles Irrdische und Gemeine erhebt, und ihn zum Denken fähig macht. Die Vernunft ist zwar als Anlage in allen Menschen vorhanden, so wie das Vermögen zu sehen; aber es kommt auf die Richtung an, welche dieses Vermögen erhält. Denn wir sehen, daß einige Menschen einen großen Scharfsinn blicken lassen, ungeachtet ihre Vernunft, im Dienste der Sinnlichkeit, nur für geringfügige Zwecke arbeitet. Wäre diese auf andere Gegenstände gerichtet worden, sie würde dieselben mit eben solcher Schärfe durchdringen, als diejenigen, mit welchen sie sich jetzt beschäftiget [98]).

97) Theaetet. S. 116-121. de republica V. S. 56. seq. VI. S. 70-74. 103-105.

98) de republica VI. S. 75. 82. VII. S. 169. Epistola VII. S. 135. ἑνι δε λογῳ τον μη ξυγγενη του πραγματος ουτ' αν ευμαθια ποιησειε ποτε ουτε μνημη.

Die Bildung des Philosophen besteht hauptsächlich darin, daß seine Vernunf in freie Wirksamkeit gesetzt, und vom Sinnlichen abgezogen werde. Dieses geschiehet theils durch die Beherrschung der Begierden und Leidenschaften, theils durch die Richtung des Denkvermögens auf nicht-sinnliche Gegenstände. Beides drückt Plato durch manche bildliche Ausdrücke z. B. Reinigung der Seele, die Trennung der Seele von dem Körper, oder den philosophischen Tod, aus, und gehört größtentheils in die Ascetik. Die Richtung des Denkvermögens auf das Nichtsinnliche aber wird nach dem Plato, hauptsächlich durch das Studium der mathematischen Wissenschaften bewirkt, welche in dieser Hinsicht die Hülfswissenschaften des Philosophen ausmachen 99).

Die Mathematik unterscheidet Plato nach den oben angegebenen Merkmalen von der Philosophie. Das Object der mathematischen Wissenschaften sind nehmlich nicht Vernunftbegriffe, sondern Verstandesbegriffe, die mit jenen zwar das gemein haben, daß ihre Objecte unveränderlich und ewig (nicht sinnlich) sind, sich aber dadurch unterscheiden, daß sich bei ihnen nichts Letztes und Absolutes findet. Denn es giebt nur eine Idee für jede Klasse von Dingen, und ihr Wesen besteht in der Einheit; von jedem mathematischen Gegenstande, (z. B. einem Cirkel) kann sich der Verstand aber mehrere vollkommen gleiche Vorstellungen bilden, von welchen keine höher oder niedriger als die andere ist. Eine feine Bemerkung, welche ihr volles Licht erst durch die Con-

99) Phaedo S. 145. seq. 152. seq. de republica VII. S. 169. seq. 141.

Construction der Begriffe a priori erhalten hat [100]). Daher fehlt es auch diesen Wissenschaften an der strengen wissenschaftlichen Form, welche der Philosophie eigen ist. Der Mathematiker hat kein Princip, von welchem er ausgehen kann; er setzt nur die Begriffe von Gleich und Ungleich, Figuren, Winkeln u. s. w. voraus, ohne sie weiter deduciren zu können, und entwickelt aus diesen eine Menge von Folgesätzen [101]). Auch kann der Mathematiker nicht ganz des Sinnlichen entbehren. Er muß zum wenigsten seine Figuren zeichnen, und sinnlich darstellen, wenn gleich nicht diese Anschauungen, sondern die reinen Begriffe des Verstandes das eigentliche Object seiner Beschäftigung ausmachen [102]).

Dem-

100) Aristoteles Metaphysicor. I. c. 6. ετι δε παρα τα αισθητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι φασι (φησι) μεταξυ, διαφεροντα των μεν αισθητων, τω αϊδια και ακινητα εἶναι, των δε ειδων, τω τα μεν πολλα αττα ὁμοια ειναι, το δε ειδος αυτο ἑν ἑκαςον μονον.

101) de Republica VI. S. 122. 123. οιμαι γαρ σε ειδεναι, ὁτι ὁι περι τας γεωμετριας τε και λογισμους και τα τοιαυτα πραγματευομενοι, ὑποθεμενοι το τε περιττον και το αρτιον, και τα σχηματα, και γωνιων τριττα ειδη, και αλλα τουτων αδελφα καθ᾽ ἑκαςην μεθοδον, ταυτα μεν ὡς ειδοτες ποιησαμενοι ὑποθεσεις αυτα, ουδενα λογον ουτε αυτοις ουτε αλλοις ετι αξιουσι περι αυτων διδοναι, ὡς παντι φανερων, εκ τουτων δ᾽ αρχομενοι, τα λοιπα ηδη διεξιοντες, τελευτωσιν ὁμολογουμενως επι τουτο, ὁυ αν επι σκεψιν ὁρμησωσι. S. 124. 125. VII. S. 165. 166.

102) de Republica VI. S. 123. ουκουν και ὁτι τοις ὁρωμενοις ειδεσι προσχρωνται, και τους λογους

Demungeachtet stehet die Mathematik in einem sehr genauen Zusammenhange mit der Philosophie, denn Verstand und Vernunft, deren Erzeugnisse, Mathematik und Philosophie sind, machen das gesammte Denkvermögen aus, und die Entwickelung des Verstandes befördert die Entwickelung der Vernunft. Indem die Mathematik durch eine leichte und angemessene Uebung zum Denken reizt, und den Verstand übt und schärft, ist sie gleichsam eine Propädeutik der Philosophie [103]). Dieses zeiget Plato ausführlicher an den einzelnen Theilen der Mathematik, und verbindet damit zugleich einige Winke für die Bearbeitung derselben.

Erster Theil der Philosophie.

Dialektik.

Wir finden in den Platonischen Schriften zwar nur einzelne Bemerkungen und Winke über den logischen Vernunft-

γους περι αυτων ποιουνται, ου περι τουτων διανοουμενοι, αλλ' εκεινων περι ὁις ταυτα εοικε, του τετραγωνου αυτου ἑνεκα τους λογους ποιουμενοι, και διαμετρου αυτης, αλλ' ου ταυτης ἡν γραφουσι. και τ' αλλα ὁυτως, αυτα μεν ταυτα, ἁ πλαττουσι τε και γραφουσιν, ὡν και σκιαι και εν ὑδασιν εικονες εισι, τουτοις μεν ὡς εικοσιν αυ χρωμενοι, ζητουντες τε αυτα εκεινα ιδειν, ἁ ουκ αν αλλως ιδοι τις η τη διανοια.

103) de Republica VII. S. 166. αρεσκει ουν την μεν πρωτην μοιραν επιστημην καλειν, δευτεραν δε διανοιαν, τριτην δε πιστιν, και εικασιαν τε-

nünftgebrauch, indessen ergiebt sich aus der Zusammenstellung derselben so viel, daß unser Philosoph schon die meisten Regeln dieser Wissenschaft kannte, und daß er für die systematische Bearbeitung derselben, durch welche sich sein Schüler so verdient gemacht hat, die meisten Materialien geliefert hat. Eben so verdienstlich sind seine Reflexionen über die Vorstellungen, und ihre Arten, über die Entstehung derselben, über die verschiedenen Vermögen der Seele, welche dabei wirksam sind, weil sie auf Gegenstände die Aufmerksamkeit lenkten, welche von sehr großer Wichtigkeit und doch noch fast gar nicht untersucht waren. Wir werden daher die Bemerkungen beiderlei Art hier zusammen stellen.

Es giebt nach dem Plato nur zwei Quellen, woraus alle Vorstellungen und Erkenntnisse entspringen, nehmlich Erfahrung und Vernunft; die Erkenntniß selbst aber ist ein Product des Verstandes, indem er jene Vorstellungen in Begriffe und Urtheile faßt [104]). Wir müssen also erst von den einzelnen Bestandtheilen der Erkenntniß, und dann von dieser selbst handeln.

Wer eine Vorstellung hat, muß sich etwas vorstellen, denn sonst würde er sich nichts vorstellen, das heißt,

τεταρτην, και ξυναμφοτερα μεν ταυτα δοξαν, ξυναμφοτερα δ' εκεινα νοησιν. — πασα αὐτη ἡ πραγματεια των τεχνων, ἁς διηλθομεν, ταυτην εχει την δυναμιν, και επαναγωγην του βελτισου εν ψυχη προς την του αρισου εν τοις ουσι θεαν. Vergl. S. 146. 148. 149. 150. 153. 154. 158. 161.

104) de Republica IX. S. 260. τινι χρη κρινεσθαι τα μελλοντα καλως κριθησεσθαι; αρ' ουκ εμπειρια τε και φρονησει και λογω. — λογοι sind Begriffe und Urtheile δια λογων που εφαμεν δειν κρινεσθαι — λογοι δε τουτου μαλισα οργανον.

heißt, gar keine Vorstellung haben. Diese richtige Bemerkung, daß jede Vorstellung ein Object habe, enthält aber noch eine Zweideutigkeit, weil das Object sowohl etwas Subjectives als Objectives seyn kann, und der Ausdruck, wodurch Plato das Object bezeichnet (το ον) die Verwechselung des Letzten mit dem Ersten begünstiget. In der letzten Bedeutung nimmt es Plato. In jeder Vorstellung ist etwas Reales (ον) das sich auf ein Object außer der Vorstellung beziehet, und weil jede Vorstellung auf ein Object bezogen wird, so muß sie etwas Reales enthalten; denn sonst würde nicht Etwas sondern Nichts vorgestellt [105].

Daß jede Vorstellung ein vorstellendes Subject und Bewußtseyn voraussetzt, ist ein Satz, der einem so scharfsinnigen Forscher als Plato nicht entgehen konnte, ob er ihn gleich nie allgemein, sondern nur bei einzelnen Arten der Vorstellungen, vorzüglich den sinnlichen, bemerkt. Daher werden alle Vorstellungen επιςημαι von επιςασθαι, (sich bewußt seyn), genannt. Zum wenigsten unterscheidet er das Vorstellende, das Vorgestellte und die Vorstellung (δοξαζον, δοξαζομενον, δοξα) [106].

Wenn

105) Theaetet. S. 86. 148. 149. ὁ αρα ἑν γε τι ὁρων, ον τι ὁρα — ὁ δ' ἑν τι δοξαζων, ουκ ον τι; — συγχωρω. — ὁ αρα μη ον δοξαζων, ουδεν δοξαζει. de Republica V. S. 62, 63. ουκ ὁ δοξαζων, επι τι φερει την δοξαν; η οιος τε αν δοξαζειν μεν, δοξαζειν δε μηδεν; — αλλ' ἑν γε τι δοξαζει ὁ δοξαζων — αλλα μην, μη ον γε, ουχ ἑν τι, αλλα μηδεν, ορθοτατ' αν προσαγορευοιτο.

106) de Republica V. S. 62. 63. Phaedo S. 166. Philebus S. 321. 261. εςι γαρ που τι δοξαζειν ἡμιν; και μην και το δοξαζομενον εςι τι; — ουκουν το δοξαζον, εαν τε ορθως, εαν τε

Wenn es nun zwei verschiedene Vorstellungsvermögen giebt, so muß auch jedes einen andern Gegenstand haben. Vernunft und Sinnlichkeit sind aber verschiedenartige Vermögen. Die Vernunft kann man nur durch Gründe belehren, die Sinnlichkeit durch Ueberredungskünste bestimmen. Unerschütterliche Ueberzeugung begleitet die Vernunfterkenntnisse, ein wandelbares Dafürhalten, die sinnliche Erkenntnisse; das sinnliche Vorstellen findet man bei allen Menschen, auch bei Thieren, das vernünftige Denken bei den Göttern und sehr wenigen Menschen [107]). Daraus schließt er nun auf die Verschiedenheit der Objecte, ob er gleich an andern Orten natürlicher von der Verschiedenheit der Vorstellungen auf die Verschiedenheit der Vermögen schließt. Das Object von einigen Vorstellungen ist nehmlich das Unveränderliche, Beharrliche, Unvergängliche, was weder eine andere Bestimmung von außen her empfängt, noch die Bestimmung eines Andern wird, was sich bloß denken, nicht anschauen läßt; da hingegen andere Vorstellungen das Veränderliche, immer Entstehende und Vergehende und in einem Orte befindliche Anschauliche zum Gegenstande haben. Plato verstehet hier den Gegenstand in der Anschauung und den Gegenstand des Begriffs, welche, ungeachtet der angegebenen Verschiedenheiten, dennoch darin überein kommen, daß der Gegenstand, auf den sich beide beziehen, Aehnlichkeit hat. Einen Baum kann man anschau-

τε μη ορθως, δοξαζη, το γε δοξαζειν ουτως ουδεποτε απολλυσι etc.

107) Timaeus S. 347. 348. Theaetet. S. 141. 142.

schauen, aber auch denken. Was man an dem ersten wahrnimmt, ist veränderlich, in dem Begriff denkt man sich aber unveränderliche Bestimmungen, die bei jedem Baum angetroffen werden. Es giebt also auch ein doppeltes Vermögen zur Vorstellung dieser verschiedenen Gegenstände, das **Denkvermögen** (νους) und das **sinnliche Vorstellungsvermögen** (δοξα μετ' αισθησεως) [108]).

Die sinnlichen Vorstellungen erhält die Seele durch die Sinne, oder vermittelst gewisser **Organe** des Körpers, auf welche die äußern Objecte wirken, und dadurch eine Veränderung (παθος, παθημα) hervorbringen. Wenn diese Veränderungen bis zu dem Sitz der Seele (το φρονιμον) gelangen, so wird auch die Seele afficirt, und dann erst entstehen **Vorstellungen** und **Empfindungen** (αισθησεις). Die Seele nimmt die Eindrücke auf, und bildet nun daraus Bilder von den Gegenständen, welche sie afficirt haben (ειδωλα, εκμαγεια). Das Vermögen der Bilder nennt Plato sinnbildlich den Schreiber, der die Eindrücke gleichsam in das Gemüth schreibet, woraus wahre oder falsche Vorstellungen entspringen, je nachdem er richtig oder falsch schreibt [108 b]). Plato erklärt also die sinnlichen Vorstel-

108) **Timaeus** S. 348. τουτων δε ούτως εχοντων, ὁμολογητεον μεν ειναι το κατα ταυτα εχον ειδος, αγεννητον και ανωλεθρον, ουτε εις ἑαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ουτε αυτο εις αλλο ποι ιον· αορατον δε και αλλως αναισθητον, τουτο ὁ δη νοησις ειληχεν επισκοπειν· το δε ὁμωνυμον, ὁμοιον τε εκεινῳ, δευτερον, αισθητον, γεννητον, πεφορημενον αει, γιγνομενον εν τινι τοπῳ, και παλιν εκειθεν απολλυμενον, δοξῃ μετ' αισθησεως περιληπτον.

108 b) **Philebus** S. 265. ἡ μνημη ταις αισθησεσι ξυμπιπτουσα εις ταυτον, κἀκεινα, ἁ περι ταυτα εστι

stellungen durch die vereinte Wirkung der Sinnorgane und der Seele, und er war der Erste, so viel wir wissen, der die Sinnlichkeit als Vermögen afficirt zu werden, oder die Eindrücke aufzunehmen, deutlicher erkannte, und die Nothwendigkeit einsah, daß die Sinnorgane gleichsam einen gemeinschaftlichen Vereinigungspunct haben müßen, wohin sie ihre Eindrücke liefern, weil sonst keine Einheit des Bewußtseyns entstehen könnte [109]). Eine wichtige Entdeckung, und der erste Schritt zu einer Theorie des Vorstellens.

Die Sinnorgane sind also bloß die Kanäle, durch welche Vorstellungen von Außen in die Seele gelangen, und es ist daher ein unrichtiger Ausdruck, wenn man sagt, man stelle sich etwas mit den Sinnen, anstatt durch die Sinne vor. Jedes Organ hat seinen bestimmten Umfang. Durch das Auge erhalten wir bloß Gesichtsempfindungen, durch das Gehör, Gehörempfindungen [110]).

Da hier die Seele von Außen afficirt wird, so fragt es sich, ob Plato nicht auch ein Afficiertwerden von Innen

ἐστι τὰ παθήματα, φαίνονταί μοι σχεδὸν οἷόν γράφειν ἡμῶν εν ταις ψυχαις τοτε λογους — ψευδη δ᾽ ὁταν ὁ τοιουτος παρ᾽ ἡμιν γραμματευς γραφῃ τ᾽ ἀνάντια τοις ἀληθεσι απεβη. Timaeus S. 375. Theaetet. S. 139.

109) Philebus S. 255. Theaetet. S. 139. δεινὸν γαρ που, ει πολλαι τινες εν ἡμιν, ὡσπερ εν δουρειοις ἱπποις, αισθησεις εγκαθηνται, αλλα μη εις μιαν τινα ιδεαν ειτε ψυχην, ειτε ὁ δει καλειν, παντα ταυτα ξυντεινει ἡ δια τουτων οἱον οργανων αισθανομεθα ὁσα αισθητα.

110) Theaetet. S. 139.

nen gekannt habe? Nach mehreren Aeußerungen, die wir in seinen Schriften finden, müßen wir diese Frage bejahen. Denn, um nur einen Grund anzuführen, so behauptet er: daß mit jeder Aeußerung einer Seelenkraft auch ein inneres Gefühl der Lust oder Unlust verbunden ist, je nachdem die Kraft frei und harmonisch oder nicht harmonisch wirkt. Angenehme Gefühle entstehen z. B. sowohl durch die sinnlichen Vorstellungen, als durch das Denken [111]).

Die sinnlichen Vorstellungen lassen gewisse Spuren (σημεια) zurück. Diese kann das Gemüth behalten und wieder erneuern. Diese erneuerten Vorstellungen nennt er Bilder (der ersten Vorstellungen, εικονες ζωγραφηματα) und das Vermögen derselben den Maler (ζωγραφος) das ist das Einbildungsvermögen [112]).

Die sinnlichen Vorstellungen entstehen durch Eindrücke (κινησις), und wir stellen uns durch dieselbe nur das Veränderliche an den Gegenständen, das Einzelne, Besondere vor, was auf dem Verhältniß der Objecte zu den Sinnenorganen beruhet [113]). Plato nahm hier die Behauptung des Heraklits aber in einem beschränktern Umfange an, und unterstützte sie durch deutlichere Entwikkelung der Gründe. Er beschränkt sie nur auf dasjenige, was der Mensch durch die Sinne wahrnimmt. Hätte der Mensch kein anderes Vermögen, als die Sinnlichkeit, so würde er nichts weiter als die Einwirkung der Objecte auf seine Organe und den davon abhangenden Gemüthszustand vor-

111) de Republica IX. S. 257. Philebus S. 211.

112) Theaetet. S. 155. 156. 158. 164. Philebus S. 255.

113) Timaeus S. 348. 301. 302. de Republica X. 298. 299.

vorstellen können, alle Vorstellungen hätten nur Gültigkeit für das empfindende Subject, und alle Aussicht auf objective Erkenntniß wäre abgeschnitten. Daher ist die Sinnlichkeit nicht das Erkenntnißvermögen. Denn selbst um mir ein Object vorzustellen, müßen mehrere Empfindungen in eine Vorstellung vereiniget werden, wozu ein anderes Vermögen gehört als die Sinnlichkeit, welche nur die Materialien dazu einzeln liefern [114].

Dieses Vermögen ist das Wahrnehmungsvermögen (δοξα) oder der Verstand in Verbindung mit der Sinnlichkeit. Denn jede Vorstellung eines Objects der Sinne (φαντασια) ist ein unentwickeltes Urtheil, wodurch die Vorstellungen, welche die Sinne liefern, mit einem Objecte verbunden werden. Dieses Vermögen ist also nur auf das Sinnliche eingeschränkt, und es stellt nur dasjenige vor, was uns erscheint, oder was wir durch die Sinne von den Objecten erfahren. Daher enthalten auch alle diese Urtheile keine Nothwendigkeit, sondern nur ein Dafürhalten, ein Meinen oder Glauben (πιςις). Denn wir urtheilen ohne Bewußtseyn eines Grundes, und stellen uns bloß vor, was ist, aber nicht was seyn muß [115].

114) Theaetet. S. 141. 143. Sophista S. 296.

115) Sophista S. 296. όταν ουν τουτο (φασις και αποφασις) εν ψυχη κατα διανοιαν εγγινηται μετα σιγης; πλην δοξης εχεις ό, τι προςειπης αυτο — και πως; — τι δ' όταν μη καθ' άυτην, αλλ' δι αισθησεως παρη τινι το τοιουτον αυ παθος; αρ' οιον τε ορθως ειπειν έτερον τι πλην φαντασιαν. Timaeus S. 348. (Note 108) de Republica VI. S. 124. VII. S. 166. αρεσκει ουν, ώςπερ το πρότερον, την μεν πρωτην μοιραν επιστη-

Dieses macht das empirische Erkenntnißvermögen aus, welchem die Materialien durch die Sinne gegeben werden. Aber es giebt auch ein reines Erkenntnißvermögen (νοησις), welches den Stoff der Erkenntniß nicht erhält, sondern aus sich selbst nimmt [116]). Hier kam es nun auf sichere Merkmale an, wodurch diese Art der Vorstellungen von der ersten genau abgesondert werden kann — eine Untersuchung, deren Schwierigkeit gewiß Plato selbst noch nicht ganz ahnete. Die oben angegebenen Merkmale sind alle materiel, von der Verschiedenheit der vorgestellten Objecte hergenommen, und da sie nicht auf der Form des Verstandes und der Vernunft beruhen, so können sie auch das Feld der Sinnlichkeit und der Vernunft nicht durch scharfe Grenzlinien scheiden. Als erster Versuch verdienen sie doch immer Aufmerksamkeit, und verrathen tiefe Blicke in die Natur des menschlichen Geistes.

Die zwei Hauptmerkmale sind diese: **Vorstellungen, welche Merkmale enthalten, die in meh-**

μην καλειν, δευτεραν δε διανοιαν, τριτην δε πιςιν, και εικασιαν τεταρτην, και ξυναμφοτερα μεν ταυτα δοξαν· ξυναμφοτερα δ' εκεινα, νοησιν. και δοξαν μεν περι γενεσιν, νοησιν δε περι ουσιαν. de Republ. V. S. 60. 62. 63. Die Unterscheidung zwischen πιςις und εικασια Vorstellung von empirischen Objekten und ihren Bildern hat weiter keinen Grund als den Parallelismus.

116) Dieses drückt Plato durch folgende Ausdrücke: αυτη τη ψυχη θεαν, αυτη δι' αυτης ψυχη επισκοπει, δι' ἡμων αυτων γνωναι, ἡ ψυχη νοει αυτη καθ' ἀυτην αυτο καθ' ἀυτο των οντων; καθαρως γνωναι ειδεναι und ähnliche aus. Phaedo S. 147. 148. 151. 152. 189. Theaetet. S. 142. Philebus S. 303. 304. de Republica VI. S. 124. VII. S. 163.

mehreren Objecten vorkommen, welche also mehrere unter sich enthalten, sind keine sinnlichen Vorstellungen. Die Seele bekommt sie nicht von Außen, sondern sie denkt sie durch sich selbst; und alles Unveränderliche, Absolute, ist nichts Sinnliches, sondern gehört für die Vernunft. Diese Merkmale unterscheiden zwar die sinnlichen von den nicht sinnlichen Vorstellungen, aber nicht die empirischen von den reinen. Plato wurde dadurch veranlaßt, auch selbst die Gattungsbegriffe, die doch nur durch die Abstraction von empirischen Vorstellungen gebildet sind, mit denen, welche auch ihrem Inhalte nach nicht empirisch sind, zu verwechseln, und in eine Klasse zu werfen, und anstatt die Bildung derselben durch die Vernunft zu untersuchen, sie für angeborne, in dem Wesen der Vernunft gegründete oder vielmehr derselben von der Gottheit mitgetheilte zu betrachten [117]). Die Gründe von dieser Annahme sind in dem ganzen System verwebt und können daher hier noch nicht entwickelt werden.

Nach dem oben angeführten Grundsatze, daß jede Vorstellung sich auf Etwas, das dadurch vorgestellt wird, ein Object beziehet, folgte es nothwendig, daß auch die Begriffe der Vernunft sich auf ein Object beziehen. Aus dem Gegensatze der sinnlichen und vernünftigen Vorstellungen folgte ferner, daß auch das Object von beiden entgegengesetzt ist. Jene beziehen sich auf das Veränderliche in Raum und Zeit, diese auf das Be-

117) Phaedo S. 170. προ γαρ του αρξασθαι ἡμας ὁραν η ακουειν και τ' αλλα αιςθανεςθαι, τυχειν εδει που ειληφοτας επιςημην αυτου του ισου ὁ, τι εςιν, ει εμελλομεν τα εκ των αιςθησεων ισα εκεισε ανοισειν. S. 171. de republica X. S. 286. 287.

harrliche, Nichtwechselnde; durch jene stellen wir uns die Dinge, wie sie uns erscheinen, durch diese, wie sie an sich sind, vor [118]). Die Täuschung, das die Dinge an sich erkennbar seien, ist so natürlich, daß es kein Wunder ist, wenn auch die Philosophen sich von derselben nicht losmachen konnten. Der gemeine Menschenverstand, der innerhalb dem Kreise der Erfahrung stehen bleibt, weiß von keinem Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung, und die philosophirende Vernunft fängt damit an, die Gründe dieser Erkenntniß zu erforschen, und sie selbst in ein System zu bringen. Durch die Vernunft entstand zwar nun in dem Denken Zweifel, nicht aber über die Möglichkeit der Erkenntniß, sondern ob sie durch die Sinne oder durch die Vernunft zu erlangen sey. Denn die Vernunft, welche zuerst den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich zum wenigsten dunkel ahnen ließ, offenbarte sich dadurch in ihrer, über die Sinnlichkeit erhabenen, Würde, daß man von ihr allein erwarten mußte, was auf dem Wege der Erfahrung nicht möglich schien. Diese Hofnung wurde noch vorzüglich durch zwei Bemerkungen bestätiget. Einmal, daß die Mathematik, so wenig sie auch noch wissenschaftlich bearbeitet war, dennoch Sätze aufstellte, welche für Jedermann voll-

118) Timaeus S. 301. 302. τι το ον μεν αει, γενεσιν δε ουκ εχον, και τι το γιγνομενον μεν, ον δε ουδε ποτε. το μεν δη νοησει μετα λογου περιληπτον, αει κατα ταυτα ον· το δ' αυ δοξη μετ' αισθησεως αλογου, δοξαστον, γιγνομενον και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε ον. de Republ. V. S. 62. επιστημη μεν γε που επι τῳ οντι, το ον γνωναι, ὡς εχει.

vollkommene] Evidenz hatten, ohne daß sie aus der Erfahrung geschöpft waren. Zweitens: das Interesse der praktischen Vernunft läßt sich nicht von einer vollkommenen Gewißheit trennen, sie macht es zum wenigsten zur wichtigsten Angelegenheit, in dem, was das höchste Gut und die Erlangung desselben betrifft, zum Wissen zu bringen; dieses kann uns nur die Vernunft gewähren. Nun war aber das Gebiet der praktischen und theoretischen Vernunft noch zu wenig geschieden, als daß nicht das theoretische Wissen für das praktische Interesse für unumgänglich nothwendig hätte gehalten werden sollen. Endlich kam noch dazu, daß die Erfahrungsgegenstände dem Begriff eines Dinges an sich widersprachen, und daß man daher nichts anders konnte, als die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, von der Vernunft zu erwarten.

Plato, der sich nach Anleitung des eleatischen Systems zu dem Begriff eines Dinges an sich erhoben hatte, daß es dasjenige sey, was ein unwandelbares, unabhängiges Seyn hat, fand in der Erfahrung kein Object, das diesem Begriff entsprochen hätte, und er hielt es daher bloß allein für das Object der Vernunft, die unablässig nach dem Absoluten und Unbedingten strebt. Das Ding, wie er es sich dachte, ist ein Noumenon, welches in der Erfahrung nicht wahrgenommen, sondern nur durch die Vernunft gedacht werden kann. Dieses Noumenon ist nun in der Sprache des Plato nichts anders, als die Idee. Idee ist theils ein Vernunftbegriff, theils das Object desselben, welches für jede Classe von Dingen das reinste vollständige Wesen enthält, und für das eigentliche Ding zu halten ist, dem die andern, welche denselben Namen führen, nur nachgebildet sind. So wie er aber in der Sinnenwelt die Vorstellung der erscheinenden Objecte und die Vorstellung ihrer Umriße (auf dem Wasser, in Spiegeln) unter-

scheidet, so trägt er auch diesen Unterschied auf die Noumenen über. Die mathematischen Begriffe sind die Formen oder äußern Umriße der Noumenen, die Ideen aber die Noumenen selbst. Denn beide machen den Inhalt des reinen Denkens aus, und können a priori erkannt werden; sie sind aber zugleich auch die Bedingungen von der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Erscheinungen [119].

Die Ideen verdienen aber noch eine genauere Erwägung, weil sie der Grundpfeiler der Platonischen Philosophie und vielfältig falsch gedeutet worden sind. Ungeachtet Plato ihrer so vielfältig gedenket, so hat er doch seine Gedanken nie zusammenhängend darüber dargestellt. Man muß alle Stellen vergleichen, mehrere Deutungen und Einwürfe gegen einander halten, ehe man seinen Gesichtspunct auffaßt, aus welchem alle Dunkelheiten und Mißverständnisse der ältern und neuern Zeiten, die über diese Lehre obgewaltet haben, aufgeklärt werden können.

Die Ideen sind die empirischen und reinen Vernunftbegriffe, (oder im logischen Sinne, die Gattungsbegriffe) unter welche im Denken alle Individuen subsumirt werden, und die allgemeinen Merkmale von allen Objecten der Sphäre enthalten. Die Nothwendigkeit der Ideen gründet sich darauf, daß ohne sie kein Denken und wissenschaftliches Erkennen möglich ist. Denn Denken heißt Begriffe in Urtheile verbinden; dieses ist nur dann möglich, wenn zwischen den Begriffen eine Gemeinschaft, oder Beziehung statt findet, daß ein Begriff von größerem Umfange als der andere ist. — Ohne solche Begriffe gebe es nur ein Mannichfaltiges ohne Einheit; die Vernunft hätte nichts, wodurch

119) de Republice VI. S. 125. VII. S. 160. Epistola VII. S. 131. 132.

durch sie sich fixiren könnte, und sie würde von den Gegenständen nur zerstreuet werden, und nie auf ein Letztes kommen [120]). Die Gattungsbegriffe enthalten die allgemeinen Merkmale von den unter ihnen enthaltenen Gegenständen, die zu dem Begriff derselben wesentlich nothwendig sind; die Urtheile über die Individuen werden also durch jene begründet; der letzte Grund von dem Prädicat eines Dinges wird nur allein in diesen Begriffen gefunden. Wenn man z. B. fragt, warum ist dieser Gegenstand schön, so kann man nicht sagen, weil er diese Gestalt, diese Farbe hat u. s. w. sondern nur, weil er dem absoluten Begriffe von Schönheit angemessen ist. Warum das Object, welches den obersten Begriff der Schönheit bezeichnet, schön ist, ist keine Frage mehr, weil über diesen Begriff für diese Gattung von Gegenständen kein höherer ist. Aber er enthält den Grund von der Schönheit, die wir allen andern Gegenständen beylegen. Die Idee ist das Einzige Unveränderliche, was der Vernunft eine feste Regel in der Beurtheilung des Veränderlichen, das in der Erfahrung angetroffen wird, gewähret [121]). Ohne

120) Sophista S. 274. 275. Politicus S. 63. Parmenides S. 89. 90. αλλα μεντοι, ει δη γε τις αυ μη εασει ειδη των οντων ειναι — μηδε ὁριειται ειδος ἑνος ἑκαςου, ουδε ὁποι τρεψει την διανοιαν ἑξει, μη εων ιδεαν των οντων ἑκαςου την αυτην αει ειναι, και ὁυτω την του διαλεγεσθαι δυναμιν παντα πασι διαφθερει.

121) Phaedo S. 227. Φαινεται γαρ μοι, ει τι εςιν αλλο καλον πλην αυτο το καλον, ουδε δι' ἑν αλλο καλον ειναι, η διοτι μετεχει εκεινου του καλου. Parmenides S. 82. 83. ὁταν πολλ' αττα μεγαλα δοξῃ σοι ειναι, μια τις ισως δοκει ιδεα αυτη

Ideen wäre also weder Denken, noch selbst das Erkennen der empirischen Gegenstände möglich [122]).

In dieser Rücksicht sind die Ideen die allgemeinen Begriffe in logischer Bedeutung, die nie einige Schwierigkeit hätten machen können, wenn sie nicht auch zugleich eine metaphysische Bedeutung hätten. Denn Plato betrachtet sie nicht bloß als logische Begriffe, sondern zugleich als solche, die objective Gültigkeit haben, und das Wesen der Dinge enthalten. Er verwechselt das logische Wesen mit dem Realwesen; — eine Verwechselung, welche schon dadurch begünstiget wurde, daß die Gültigkeit der Vernunftbegriffe noch nicht untersucht war. Dazu kam noch der Grund, daß sie wirklich auf Gegenstände angewendet, daß diese ihnen subordinirt werden, welches sich wohl nicht anders denken läßt, als wenn in den Objecten wirklich Etwas ist, welches den Begriffen angemessen ist, wodurch alle Individuen einer Gattung dieselben unveränderlichen Merkmale in sich haben. Da nun aber diese Begriffe ursprünglich der Vernunft angehören, so fragt es sich: wie diese Uebereinstimmung der Begriffe und Objecte zu erklären sey? Diese Frage wird in der Metaphysik beantwortet.

Die Ideen sind nach dieser zweiten Bedeutung, Begriffe von dem Wesen der Dinge. Es sind nicht etwa bloße Begriffe, unter welche die Vernunft das Mannichfaltige der Erkenntniß zu ordnen, und in ein künstliches System zu bringen sucht, wie die Botaniker das Pflanzenreich; sondern das Object der Idee ist das Wesen-

αυτη ειναι επι παντα ιδοντι, ὁθεν ἑν το μεγα ἡγῃ ειναι. De Legibus XII. S. 222. 226. Phaedo S. 179. de Republ. V. S. 64. 66.

122) Philebus S. 219. 222.

sentliche, was in den Dingen selbst enthalten ist, und ohne welches ein Object nicht das Object seyn würde. Die Idee stellt uns also eigentlich das Ding an sich dar, welches nicht angeschauet, sondern nur gedacht werden kann [123]). Eine Stelle in dem siebenten Briefe giebt uns darüber die deutlichste Auskunft. Es giebt, sagt Plato, drei Stücke, wodurch die Erkenntniß von jedem Dinge erlangt werden muß, das Wort, die Erklärung (λογος) und das Bild (ειδωλον); das Vierte ist die Erkenntniß, und das Fünfte das Erkennbare und Wahre selbst, (das Ding an sich). Zum Beyspiel, der Cirkel ist etwas durch Worte bezeichnetes. Das Zweite, die Erklärung des Cirkels, welche aus Nenn- und Zeitworten bestehet, ist: Das in allen äußern Puncten vom Mittelpuncte gleichweit Abstehende. Das Dritte, das Bild, ist der gemahlte und gedrechselte Zirkel, der verändert und zerstört werden kann. Der Zirkel selbst, auf den sich das alles beziehet, leidet nichts dergleichen, und zeichnet sich daher als etwas Verschiedenes aus. Das Vierte ist, die Erkenntniß, die Vernunfteinsicht, und das richtige Urtheil, welches als Eins zusammen gefaßt, und nicht als in Worten oder in sinnlichen Figuren, sondern in der Seele befindlich gesetzt werden muß. Es ist einleuchtend, daß dieses sowohl von der Natur des Zirkels selbst, als von den drei obigen verschieden ist; aber die Vernunft kommt doch dem Fünften durch Aehnlichkeit und Verwandschaft am nächsten, die übri-

123) de Republica VI. S. 116. και αυτο δη καλον και αυτο αγαθον, και ὁυτω περι παντων, ἁ τοτε ὡς πολλα ετιθεμεν, παλιν αυ κατ' ιδεαν μιαν ἑκαςου, ὡς μιας ουσης, τιθεντες, ὁ εςιν ἑκαςον προςαγορευομεν, και τα μεν δη ὁραςθαι φαμεν, νοειςθαι δ' ου· τας δ' αυ ιδεας νοειςθαι μεν, ὁραςθαι δ' ου. Epistola VII. S. 131. 132.

übrigen drei entfernen sich weiter davon. Alles das gilt von der geraden und kreisförmigen Figur, der Farbe, dem Guten, Schönen, Gerechten, von jedem Körper, dem natürlichen und künstlichen, vom Feuer, Wasser, und ähnlichen Dingen, von beseelten Wesen, von den sittlichen Eigenschaften der Seele, von allem Leiden und Wirken [124]. Die Idee ist ein Begriff der Vernunft, das dadurch Vorgestellte ist das Ding an sich, welches mit dem Begriff am nächsten übereinstimmt, und mit demselben ganz zusammentreffen würde, wenn die menschliche Vernunft die ursprüngliche Intelligenz wäre, durch deren Thätigkeit die Dinge selbst ihr Daseyn erhalten haben. Diese Intelligenz ist aber nur allein die Gottheit, von welcher die menschliche Vernunft abgeleitet ist. Die Urform der Dinge ist in der göttlichen Vernunft, und auf diese beziehet sich die Idee als ihr Object. Daraus erklärt sich also, wie Plato sagen konnte, die Vernunft komme dem wahren Wesen der Dinge am nächsten.

Hieraus lassen sich die Eigenschaften erklären, welche den Ideen und ihren Objecten beigelegt werden. 1) Die Ideen sind Begriffe der Vernunft, also können ihre Objecte auch nur gedacht werden [125]. 2) Es giebt für jede Gat-

124) Epistola VII, S. 131. 132. τεταρτον δε, επιςημη και νους αληθης τε δοξα περι ταυτ' εςιν. ὡς δε ἑν, τουτο αυ παν θετεον, ουκ εν φωναις ουδ' εν σωματων σχημασιν, αλλ' εν ψυχαις ενον, ᾧ δηλον ἑτερον τε ον αυτου του κυκλου της φυσεως. των δε εμπροσθεν λεχθεντων τριων, τουτων δε εγγυτατα μεν ξυγγενεια και ὁμοιοτητι του πεμπτου νους πεπλησιακε, τ' αλλα δε πλεον απεχει.

125) de Republica VI. S. 116. Parmenides S. 83. αλλα μη των ειδων ἑκαςον τουτων

η

Gattung von Dingen nur eine Idee. Plato nennt sie daher Einheiten (μοναδες, ἑναδες). Die Individuen aber das Viele, Unendliche, (τα πολλα, το απειρον)[126]. 3) Da ihr Gegenstand etwas Gedachtes ist, so wird von ihm alles entfernt, was in wahrnehmbaren Gegenständen gefunden wird. Er ist also in keinem Raume, ohne Farbe und Gestalt, ohne Ausdehnung und Dichtigkeit, unveränderlich, nicht zusammengesetzt, theilbar oder auflösbar, sondern einfach[127].

Diese Lehre von der Idee war für jene Zeiten etwas so Neues und von den gewöhnlichen Vorstellungsarten Abweichendes, daß es kein Wunder ist, wenn sie, wie Plato sagt, auch denkenden Köpfen zu schaffen machte, wenn sie Zweifel und Streitigkeiten erregte. Zum Glück hat er selbst diejenigen Puncte angegeben, welche, wenn sie nicht gehörig bestimmt werden, in die größten Schwierigkeiten, und selbst Ungereimtheiten verwickeln, aus deren gehörigen Bestim-

η νοημα, και ουδαμου αυτω προσηκη εγγινεσθαι αλλοθι η εν ψυχη. ούτω γαρ αν έν τε έκαςον ειη, και ουκ αν ετι πασχοι ἁ νυν δη ελεγετο,

126) Philebus S. 216. 219.

127) Phaedrus S. 322. ἡ γαρ αχρωματος τε και ασχηματιςος και αναφης ουσια οντως ουσα ψυχης κυβερνητη, μονω θεατη νω χρηται. de Republica V. S. 65. Phaedo S. 179. 180. ουκουν τουτων μεν καν ἁψαιο, καν ιδοις, καν ταις αλλαις αιςθησεσιν αιςθοιο· των δε κατα ταυτα εχοντων ουκ εςιν ὁτω ποτ' αν αλλω επιλαβοιο η τω της διανοιας λογισμω· αλλ' εςιν αειδη τα τοιουτα και ουχ ὁραται. S. 182. 190. Timaeus. S. 301. 302.

stimmung die schönste Einhelligkeit hervorgehet. Diese Puncte betreffen 1) die **Wirklichkeit**, 2) die **Realität** und 3) das **Verhältniß der Ideen zu Individuen** [128]).

Was die erste Frage betrifft, ob es **Ideen giebt oder nicht**, so ist sie schon beantwortet. Mehr Schwierigkeit hat die zweite, wie nehmlich **bloße Begriffe Realität haben können, welche nur Objecten zukommt**. Daher entstand die Meinung, Plato verstehe unter Ideen gewisse **Substanzen**, die nicht entstanden, sondern ewig sind, und der Gottheit bei der Bildung der Welt zum Muster dienten [129]). Diese Vorstellungsart kannte auch Plato schon, aber sie war nicht die seinige, wie schon daraus erhellet, daß er Schwierigkei-

128) **Philebus.** S. 216. πρωτον μεν, ει τινας δει τοιαυτας ειναι μοναδας ὑπολαμβανειν, αληθως ουσας. ειτα πως αυ ταυτας, μιαν ἑκαςην, ουσαν αει την αυτην, και μητε γενεσιν μητε ολεθρον προςδεχομενην, ὁμως ειναι βεβαιοτητα μιαν ταυτην. μετα δε τουτ', εν τοις γιγνομενοις αυ και απειροις ειτε διεσπασμενην, και πολλα γεγονυιαν θετεον, ειθ' ὁλην αυτην ἁυτης χωρις· ὁ δη παντων αδυνατωτατον φαινοιτ' αν, ταυτον και ἑν ἁμα εν ἑνι τε και πολλαις γιγνεςθαι. ταυτ' εςι τα περι τοιαυτα ἑν και πολλα, αλλ' ουκ εκεινα, ἁπασης αποριας αιτια, μη καλως ὁμολογηθεντα, και ευποριας αυ, καλως.

129) Unter den Vertheidigern der Substanzialität der Ideen ist der scharfsinnigste **Plessing**. Man sehe sein **Memnonium, Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums** 1. B. S. 117. seq. 331. seq. auch **Schulze de ideis Platonis**.

keiten daraus herleitet, welche unbeantwortlich sind [130]. Sie widerspricht allen den Bestimmungen, unter welchen er sich Ideen und ihre Objecte denkt. Denn sie müßten dann doch in einem Raume seyn, und angeschauet werden. Das im Raume seyn ist aber nach Plato nur ein Prädicat der Erscheinungen, und es ist überhaupt, nach seiner ausdrücklichen Erklärung, ein unrichtiger Schluß, daß alles, was wirklich ist, irgendwo in einem Raume seyn müße; und nach Aristoteles sind die Ideen nirgends, das ist, in keinem Raume [131]. Ueberhaupt aber kann man sich hier auf kein Zeugniß eines andern Schriftstellers verlassen, weil es nicht unmöglich ist, daß er Platos Ideen in einem falschen Sinne genommen hat, sondern die Sache muß aus Platos Schriften und System selbst entschieden werden. In diesem findet man nicht das Geringste, welches jene Erklärungen begünstigen könnte, wenn man unpartheiisch forscht, und nicht einzelne aus dem Zusammenhange gerissene Stellen willkühr-lich

130) Parmenides S. 83.

131) Timaeus S. 349. προς ὁ δε και ονειροπολουμεν βλεποντες, και φαμεν αναγκαιον ειναι που το ον ἁπαν, εν τινι τοπῳ, και κατεχον χωραν τινα· το δε μητε εν γῃ, μητε που κατ' ουρανον, ουδεν ειναι u. s. w. Aristoteles Physicor. III. c. 4. ὁι μεν ὡςπερ ὁι Πυθαγορειοι και Πλατων καθ' ἁυτο ουχ ὡς συμβεβηκος τινι ἑτερῳ, αλλ' ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον. πλην ὁι μεν Πυθαγορειοι, εν τοις αιςθητοις· ου γαρ χωριςον ποιουσι τον αριθμον, και ειναι δε το ἑξω του ουρανου απειρον. Πλατων δε, εξω μεν, ουδεν ειναι σωμα, ουδε τας ιδεας, δια το μηδε που ειναι αυτας, το μεντοι απειρον και εν τοις αιςθητοις και εν εκεινοις ειναι.

lich deutet. — Die dritte Frage endlich wird vom Plato auf diese Art bestimmt, daß die Ideen Muster sind, nach welchen Gott die Dinge gebildet hat, so, daß diese die Merkmale enthalten, welche in den Begriffen liegen. Es begreift sich daraus, wie eine Vielheit von Dingen Aehnlichkeit mit einer Idee haben könne, ohne daß diese wirkliche Subsistenz hat, und wie diese gleichsam in mehreren Objecten nachgebildet, aber nicht vereinzelt worden. Dieses ist die einz'ge Art, wie sich das Verhältniß der Individuen zur Einheit der Idee, ohne Ungereimtheiten denken läßt [132]).

Die Ideen und die mathematischen Begriffe machen den ganzen Fond ursprünglicher Begriffe aus, welche die Seele nicht von Außen erhält, sondern in sich findet Sie liegen aber von der Geburt an im dunklen Bewußtseyn, und müßen entwickelt werden. Dieses geschiehet sowohl durch äußere Anschauungen, als durch eigenes Denken. Denn in der Vorstellung jedes empirischen Objectes ist auch Etwas von einer Idee enthalten; durch die Vergleichung dieser Vorstellungen, durch die Trennung des Besondern und Zusammenfassung des Gemeinsamen, wird die Idee selbst wieder ins Bewußtseyn gebracht [133]). Um dieses deutlicher einzusehen, müssen wir den Platonischen Begriff der Wiedererinnerung (αναμνησις) darstellen.

Durch

132) Parmenides S. 84. αλλ' μαλιϛα εμοιγε καταφαινεται ὡδε εχειν. τα μεν ειδη ταυτα, ὥςπερ παραδειγματα, ἑςαναι τῃ φυσει· τα δε αλλα τουτοις εοικεναι, και ειναι ὁμοιωματα, και ἡ μεθεξις ἁυτη τοις αλλοις γιγνεςθαι των ειδων ουκ αλλη τις η εικαςθηναι αυτοις. Timaeus S. 341, 349. Phaedo S. 228, 174.

133) Phaedo S. 170. seq.

Durch das Gedächtniß werden die Vorstellungen, sowohl des sinnlichen als des verständigen Vermögens, erhalten und aufbewahret. Plato stellt sich dasselbe bildlich als ein Behältniß, oder als eine wächserne Masse vor, in welcher die Vorstellungen Spuren zurück lassen. So lange diese Spuren fortdauern, und nicht ausgelöscht werden, sind die Vorstellungen in dem Gedächtniß. Die Dauer der Vorstellungen hängt von dem Grade der Stärke und Lebhaftigkeit des Eindrucks und des empfangenden Vermögens ab [134].

Die Vorstellungen können aber auch aus dem Bewußtseyn verschwinden und wieder erneuert werden. Dieses ist die Wiedererweckung (αναμνησις). Plato verstehet aber darunter die Wiedererweckung der Vorstellungen, sowohl mit als ohne Anerkennung derselben, als ehemals gehabter. Die letzte beschäftiget ihn mehr, als die erste [135]. Diese Erneuerung findet nur dann statt, wenn eine schon gehabte Vorstellung, deren man aber nicht mehr bewußt ist, durch eine Anschauung wieder ins Bewußtseyn gerufen wird. Die wiedererweckte Vorstellung kann sowohl mit der erweckenden Aehnlichkeit, oder Unähnlichkeit haben. Das Gemählde des Simmias erneuert die Vorstellung des Simmias selbst; zuweilen aber erin-

134) Philebus S. 255. Theaetet. S. 154. 155. 161. 94.

135) Philebus S. 255. ὅταν ἁ μετα του σωματος επασχε ποθ' ἡ ψυχη, ταυτ' ανευ του σωματος αυτη εν ἑαυτῃ ὁτι μαλιϛα αναλαμβανῃ, τοτε αναμιμνησκεσθαι που λεγομεν — και μην και ὅταν απολεσασα μνημην ειτε αισθησεως ειτ' αυ μαθηματος, αυθις ταυτην αναπολησῃ παλιν αυτη εν ἑαυτῃ, και ταυτα ξυμπαντα αναμνησεις και μνημας πουλεγομεν. Phaedo S. 166.

erinnert der Anblick desselben an den Cebes. Wenn der Liebende das Kleid, oder die Leier seines geliebten Gegenstandes siehet, so stellt sich ihm auch das Bild desselben dar. Ungeachtet diese Vorstellungen theils ähnlich, theils unähnlich sind, so kommen sie doch darinn überein, daß es sinnliche Vorstellungen sind, deren Gegenstand in der Anschauung gegeben ist. Durch diese können aber auch, durch Reflexion, nichtsinnliche Vorstellungen wieder geweckt werden. Wenn nehmlich eine Vorstellung die andere wieder erweckt hat, so denken wir nach, ob sie ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich sind, und halten sie gleichsam an unsern Begriff von Aehnlichkeit und Gleichheit. Diesen Begriffen entspricht kein Gegenstand der Erfahrung, denn wir sehen, daß Erfahrungsgegenstände in gewisser Rücksicht ähnlich und unähnlich, gleich und ungleich sind; welches auf jene Begriffe gar nicht paßt. Es werden also durch die Anschauung reine Begriffe wieder zum Bewußtseyn erweckt [136]). Es ist daher möglich, daß durch einen einzigen solcher wieder erweckten Begriffe, eine ganze zusammenhangende Reihe, ja die ganze Summe reiner Erkenntniße wieder aufgefrischt wird, wenn die Seele einen lebendigen Forschungsgeist besitzt. Denn die ganze Natur ist ein zusammenhängendes Ganze [137]).

Hieraus folgt 1) daß in Beziehung auf nichtsinnliche Gegenstände nur im uneigentlichen Sinne ein Lernen statt

136) Phaedo S. 167. 168.

137) Meno S. 351. ἁτε γαρ της φυσεως ἁπασης συγγενους ουσης, και μεμαθηκυιας της ψυχης ἁπαντα, ουδεν κωλυει ἑν μονον αναμνησθεντα τ' αλλα παντα αυτον ανευρειν, ἐαν τις ανδρειος ῃ και μη αποκαμῃ ζητων.

statt findet; daß jeder Mensch vielmehr durch Hülfe der Wiedererweckung alles aus sich selbst schöpft. Wenn dieses auch nichts weiter als Hypothese ist, so ist sie doch keine unfruchtbare Hypothese, insofern sie den Forschungsgeist nährt und erhält, und die Möglichkeit zeigt, wie man etwas, das man noch nicht weiß, untersuchen könne [138]). 2) Daß alle Principien, wodurch Urtheile aufhören, bloße Meinungen zu seyn, solche wiedererweckte Ideen sind [139]).

Da die Ideen der Vernunft gegeben sind, sie aber, bevor sie entwickelt werden, mit keinem Bewußtseyn verknüpft sind, so muß sich Plato gewissermaßen eine leidende und eine thätige Vernunft, oder mit andern Worten ein Vernunftvermögen und eine Vernunftkraft gedacht haben. Die letzte ist das eigentliche denkende Princip in dem Menschen, welches in dem ersten die letzten Principien des Erkennens und Denkens, und das letzte Ziel seines Strebens findet. Hierdurch hat Plato wahrscheinlich dem Aristoteles Veranlassung zu dem Unterschied zwischen dem leidenden und thätigen Verstande gegeben [140]).

138) Meno S. 351. το γαρ ζητειν αρα και το μανθανειν αναμνησις όλον εςιν· ουκουν δει πειθεςθαι τουτῳ τῳ εριςικῳ λογῳ. ὁυτος μεν γαρ αν ἡμας αργους ποιησειε, και εςι τοις μαλακοις των ανθρωπων ἡδυς ακουσαι. ὁ δε εργαςικους τε και ζητητικους ποιει. Phaedo S. 165. 166.

139) Meno S. 385. ἁι δοξαι — ου πολλου αξιαι εισιν, έως αν τις αυτας δηςῃ αιτιας λογισμῳ· τουτο δ' εςιν αναμνησις.

140) Die Ideen sind der Vernunft gegeben de Republica VII. S. 133. X. S. 287. sie werden aber

Die Function dieser Denkkraft ist das Bilden der Begriffe, das Urtheilen und Schließen. Ueber diese Functionen kommen nur hier und da einige Bemerkungen vor, welche von einem richtigen Beobachtungsgeiste und Scharfsinn zeugen, aber doch nicht zu einer vollständigen Theorie hinreichen. Wir werden sie weiter unten bei den logischen Regeln am schicklichsten anführen können.

Ungeachtet aber die Sinnlichkeit und die Vernunft, wie wir gesehen haben, ganz verschiedene Vermögen sind, so findet doch auch in gewisser Rücksicht eine Verbindung zwischen beiden statt. Erstlich gehören beide einem Subjecte an, welches die Vorstellungen aus beiden Quellen in ein Bewußtseyn vereiniget [141]). Zweitens, die Entwickelung der Vernunft ist nur vermittelst der Sinnlichkeit möglich. Diese liefert dem Verstande den Stoff, den er bearbeitet; durch diese Thätigkeit werden die reinen Begriffe zum deutlichen Bewußtseyn gebracht. Der Verstand verbindet die sinnlichen Vorstellungen in Begriffe und Urtheile, er vergleicht mehrere von ähnlicher Art, und faßt das Gemeinschaftliche in einen Begriff. Auf diese Art wird der Gattungsbegriff entwickelt. Es ist auch wahrscheinlich, daß Plato bei Bildung der empirischen Begriffe und Urtheile den Verstand durch die noch nicht deutlich entwickelten Ideen, als Regeln, wornach das Aehnliche verbunden wird, bestimmt wer-

aber gedacht, de Republica VI. S. 116. Hierin liegt der Beweis vom obigen Satze. Man vergleiche auch Phaedrus S. 322. 323. Timaeus S. 347. 348. und Politicus S. 64. τα γαρ ασωματα καλλιςα οντα και μεγιςα, λογῳ μονον, αλλῳ δε ουδενι σαφως δεικνυται.

141) De Republica V. S. 30. de Legib. X. S. 91.

werden lasse [142]). Ist nun aber die Vernunft zur freien Thätigkeit entwickelt, dann kann sie, nach seiner Ueberzeugung, ohne alle Mitwirkung der Sinnlichkeit wirken, und aus sich selbst das reine Wissen hervorbringen [143]).

Da es zweierlei Gegenstände giebt, sinnliche und bloß denkbare, so ist auch die Erkenntniß doppelt, die Erkenntniß des veränderlichen Dinges und des Dinges an sich [144]). Nur allein die letzte ist ein Gegenstand der Philosophie, die erste ist also die gemeine. Durch die erste erkennen wir, was nothwendig in dem Begriff eines Dinges enthalten ist; durch die letzte erkennen wir einen einzelnen Gegenstand, wie er erscheint, mit vielen zufälligen und veränderlichen Bestimmungen, die außer dem Begriff liegen [145]). Hierin liegt unstreitig eine Ursache, warum Plato sich weniger mit der Untersuchung der letzten als der ersten beschäftiget hat. Dazu

142) Theaetet. S. 143. Phaedo S. 170. 171. προ γαρ του αρξασθαι ἡμας ὁρᾳν η ακουειν και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει που ειληφοτας επιστημην αυτου του ισου, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν. Symposium S. 245.

143) Phaedo S. 147. 149. 188. 189.

144) de Republica VII. (ὡς ἡ γεωμετρια) της του αει οντος γνωσεως, αλλ' ου του ποτε τι γιγνομενου και απολλυμενου (χαριν). Phileb. S. 305. 306. 311. Theaetet. S. 159.

145) Epistola VII. S. 132. προς γαρ τουτοις ταυτα ουχ ἡττον επιχειρει το ποιον τι περι ἑκαστον δηλουν, η το ον ἑκαστου, δια το των λογων ασθενες.

kommt noch die zweite Ursache, daß er nehmlich in der Voraussetzung, daß die Vernunft die Dinge an sich erkenne, diese für das höhere Erkenntnißvermögen hielt. Er bestimmt den Begriff der Erkenntniß darnach, und natürlich stimmt nun der Begriff der Erkenntniß eines Gegenstandes der Anschauung mit jenem nicht überein. Die größte Schwierigkeit aber machte die Entdeckung eines bestimmten Kriteriums, durch welches Erkenntniß von Nichterkenntniß unterschieden werden kann. Daher befriedigte ihn der Begriff: Erkenntniß ist eine (objectiv) wahre Vorstellung nicht, weil er nicht bestimmt, welche Vorstellung wahr oder falsch ist.

Aus der ausführlichen Kritik mehrerer Begriffe von der Erkenntniß, welche im Theätet vorkommt, ergeben sich folgende Resultate. Wenn eine Vorstellung einen bestimmten Gegenstand hat, auf den sie sich beziehet, und die Vorstellung bestimmt ist, daß sie sich nur auf einen Gegenstand beziehen kann, so ist sie Erkenntniß; und zu jeder Erkenntniß gehört ein bestimmtes Urtheil [146]). Bei den Dingen an sich ist der Gegenstand nur ein einziger also bestimmt, und die Idee darf also nur entwickelt werden, um die Erkenntniß desselben zu erlangen. Die einzige Richtschnur dabei ist die Gedenkbarkeit, daß sich kein Widerspruch einschleiche [147]).

Ein-

146) Theaetet. S. 188. ποτερον ἡγουμενος επιςημονα ειναι ὁντινουν ὁτουουν, ὁταν το αυτο τοτε μεν του αυτου δοκῃ αυτῳ ειναι, τοτε δε ἑτερου· η και ὁταν του αυτου τοτε μεν ἑτερον, τοτε δε ἑτερον δοξαζῃ; Definition. S. 293.

147) de Republica V. S. 59. ὁ τα ναντια τουτων ἡγουμενος τε τι αυτο καλον και δυναμενος καθοραν και αυτο και τα εκεινου μετεχοντα, και ουτε

Ein Object der Erfahrung ist nicht so bestimmt, weil seine Beschaffenheiten immer wechseln. Aber gebildet nach der Idee enthält es auch etwas Unveränderliches, Festes. Das Veränderliche an diesen Objecten stellen die Sinne und der Verstand dar. Soll nun daraus Erkenntniß werden, so muß noch die Beziehung auf das Unveränderliche, die Idee, oder, wie wir uns ausdrücken würden, die objective Einheit hinzukommen. Denn durch das, was wechselt, wird kein Gegenstand bestimmt; keine Vorstellung kann auf das Veränderliche an sich bezogen werden, eben deswegen, weil es keinen Stand hält, wenn es nicht durch die Form gebunden wird, wornach das Object gebildet ist. Die Vorstellungen, welche sich auf veränderliche Objecte der Wahrnehmung beziehen, erhalten daher erst ihre Festigkeit durch die Beziehung auf die Idee, durch die Unterordnung auf einen übersinnlichen Grund. Die Urtheile werden dadurch, wenn die Sinne den Stoff der Seele treulich überliefern, wahr [148]). Diese Erkenntniß

τα μετεχοντα αυτο, ουτε αυτο τα μετεχοντα ἡγουμενος — τουτου μεν την διανοιαν ὡς γινωςκοντος γνωμην αν᾽ ορθως φαιμεν ειναι. Sophista S. 275. Philebus S. 219.

148) Theaetet. S. 143. όιον τε ουν αληθειας τυχειν, ᾡ μηδε ουσιας; — αδυνατον — ὁυ δε αληθειας τις ατυχησει, ποτε τουτου επιςημων εςαι — και πως αν; — εν μεν αρα τοις παθημασιν ουκ ενι επιςημη, εν δε τῳ περι εκεινων συλλογιςμῳ. ουσιας γαρ και αληθειας ενταυθα μεν, ὡς εοικε δυνατον ἁψαςθαι, εκει δε αδυνατον. Timaeus S. 343. εν ᾧ δε εγγιγνομενα ἑκαςα αυτων φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν προςαγορευειν τῳ τε τουτο και τῳ τοδε προςχρωμενους ονοματι. το δε ὁποιον τι, θερμον

unterscheidet sich aber von der erstern immer noch dadurch, daß die Ueberzeugung in diesem Falle nicht wie in jenem mit Nothwendigkeit verknüpft ist.

Dieser Umstand hat Veranlassung zu der Meinung gegeben, daß Plato alle Erfahrungserkenntniß verworfen habe, welche aber mit seinem System nicht zum besten übereinstimmt. Denn das, was wir wahrnehmen, ist nach ihm, nicht etwa ein leerer Schein, dem gar nichts Reales zum Grunde liegt, sondern es ist ein reales Object, aber nicht rein vorgestellt, sondern mit vielem Zufälligen und Veränderlichen vermischt. Wie hätte er sonst die Erkenntniß empirischer Gegenstände als die Vorbereitung zur reinen Erkenntniß ansehen und empfehlen können. Der Irrthum entsprang daraus, daß Plato die reine und empirische Erkenntniß mit starken Ausdrücken unterscheidet, und zuweilen das Wort επιστημη und γνωσις für die erste ausschließlich gebraucht wissen will, wo er dann keinen andern Ausdruck für die empirische hatte, als δοξα, welches auch ein subjectives, unzureichendes Dafürhalten bedeutet.

Das Resultat ist: Die Sinnlichkeit erkennet gar nichts, denn zum Erkennen gehören Urtheile. Zum Erkennen ist also immer ein Beitrag des Verstandes erforderlich. Durch die Sinnlichkeit erkennt man zweitens auch nichts Unveränderliches, Nothwendiges, also kein Ding, wie es an sich ist, sondern nur veränderliche Objecte, Erscheinungen. Drittens, die Vernunft erkennet allein das Nothwendige, worin das Wesen der Dinge besteht, oder das Ding an sich. Diese Erkenntniß ist allein ein Wissen, (επιστασθαι) ein objectives Vorstellen mit Gewißheit und Nothwendigkeit; die

μον η λευκον, η και ὁτιουν των εναντιων, και πανθ' ὁσα εκ τουτων, μηδεν εκεινο αν τουτων καλειν. de Republ. V. S. 63. 65.

die empirische Erkenntniß nur ein objectives Vorstellen ohne Gewißheit, mit einem niedrigern Grade des Fürwahrhaltens (πιςις) 149).

Nachdem wir die Begriffe des Plato von dem Erkenntnißvermögen dargestellt haben, können wir nun zur Logik übergehen. Es erhellet aus dem Obigen, daß Plato das Denken mit dem Erkennen verwechselt, und die Vernunft für das Vermögen die Dinge an sich, die reine objective Wahrheit zu erkennen, hält. Die Logik ist ihm daher auch nicht bloß eine Wissenschaft von den Regeln des Denkens, sondern zur Erfindung der Wahrheit; nicht ein Kanon, sondern ein Organon der Vernunft. Daher begreift Plato zuweilen alle reine Vernunfterkenntnisse unter dem Namen von Dialektik zusammen.

Ungeachtet dieses der Grundfehler aller speculativen Philosophie war, so ist er doch nicht ohne wichtige Folgen für die Philosophie gewesen. Denn ohne jene Täuschung, hätte man gewiß nie das Denken mit so anhaltendem Eifer untersucht, nie die Regeln des Verstandes mit so viel Interesse entwickelt, hätte man keinen andern, als negativen Gewinn, um Irrthümer abzuhalten, davon sich versprochen.

149) Timaeus S. 316. λογος δε ὁ κατα ταυτον αληθης γιγνομενος περι τε θατερον ων και περι το ταυτον εν τῳ κινουμενῳ ὑφ᾽ αυτου φερομενος ανευ φθογγου και ηχης, ὁταν μεν περι το αιςθητον γιγνηται, και ὁ του θατερου κυκλος ορθως ιων, εις πασαν αυτου την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιςεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις· ὁταν δε αυ περι το λογιςικον ῃ, και ὁ ταυτου κυκλος ευτροχος ων αυτα μηνυσῃ, νους επιςημη τε εξ αναγκης αποτελειται.

chen. Für die Logik selbst hat diese falsche Ansicht weiter keine nachtheiligen Folgen gehabt, als daß man durch einen Umweg zuweilen die Regeln des Denkens aus den Objecten ableitete: denn die Analysis der Begriffe kann mit Präcisione ausgeführt, nie auf ganz unrichtige Resultate führen. Mehr Schwierigkeit hat die wissenschaftliche Anordnung der Regeln, die nur mit der Zeit, wenn sich die Materialien gehäuft hatten, durch einen systematischen Kopf herbeigeführt werden konnte. In der ersten Rücksicht hat Plato viel geleistet, für das Letzte fast gar nichts, wenn wir nach den vorhandenen Schriften urtheilen; desto mehr aber sein Schüler, Aristoteles, welcher vollendete, was sein Lehrer angefangen hatte. Wir finden in Platos Schriften keine absichtlich angestellten logischen Untersuchungen, und können diese nach ihrer Bestimmung nicht erwarten, sondern nur gelegenheitliche Bemerkungen; aber auch diese müssen wir hier zusammenstellen, denn sie sind die Anfänge der Logik als Wissenschaft.

Die Aufgabe der Logik nach Plato ist: die mögliche und nothwendige Verbindung der Begriffe aus Gründen zu bestimmen, oder mit andern Worten, zu lehren, welche Begriffe einstimmig oder nicht einstimmig sind, Regeln zu geben, wie Behauptungen, in Ansehung ihrer Wahrheit oder Falschheit, zu prüfen sind, und wie man sie durch Gründe rechtfertiget [150].

Die

150) Sophista S. 274. 275. αῤ ου μετ' επιςημης τινος αναγκαιον δια των λογιων πορευεςθαι τον ορθιως μελλοντα δειξειν, ποια ποιοις συμφωνει των γενων, και ποια αλληλα ου δεχεται. Theaet. S. 90. οιμαι δε και ξυμπασα ἡ του διαλεγεςθαι πραγματεια. το γαρ επισκοπειν και επιχειρειν ελεγχειν τας αλληλων φαντασιας τε και δοξας ορθας ἑκα-

Die ersten Gesetze des Denkens, durch welche die logische Wahrheit und Falschheit bestimmt wird, hat Plato zwar in keiner bestimmten Formel aufgestellt, aber sie doch hier und da berührt. Das Gesetz des Widerspruchs und des Grundes sind die Grundsätze seines gesammten Philosophirens, wie wir oben gesehen haben (S. 263.); Und der erste ist der Grund, aus welchem alle seine logischen Regeln abgeleitet sind. Ohne Einstimmung mit sich selbst ist gar kein Denken möglich; alle Begriffe und Urtheile müssen zusammenstimmen. Das Widersprechende läßt sich nicht denken [151]. Aber den Umfang und die Gültigkeit dieses Grundsatzes dehnt er zu weit aus, indem er ihn zugleich als das Princip der Erkenntniß der Dinge betrachtet [152].

Das Denken ist im Allgemeinen nichts anders als urtheilen, urtheilen ist aber nichts anders als Verbin-

ἑκαςου ουσας, ου μακρα μεν και διωλυγιος φλυαρια, ει αληθης ἡ αληθεια Πρωταγορου; de Republ. VII. S. 162. 166.

151) Phaedo S. 226. Gorgias S. 106. Theaetet. S. 151. αναμιμνησκου δη, ει πωποτ' ειπες προς σεαυτον, ὁτι παντος μαλλον το τοι καλον αισχρον εςι, η το αδικον δικαιον; η και (το παντων κεφαλαιον) σκοπει, ει ποτ' επεχειρησας σεαυτον πειθειν, ὡς παντος μαλλον το ἑτερον ἑτερον εςιν, η παν τουναντιον.

152) Cratylus S. 343. 344. δια τινος αλλου ουν ετι προςδοκας αν ταυτα (τα οντα) μαθειν: αρα δι' αλλου του, η ὑπερ εικας γε και δικαιοτατον, δι' αλληλων γε ειπη συγγενη εςι και αυτα δι' αυτων;

bindung der Begriffe, oder Bestimmung eines Objects durch ein Prädicat [153]).

Die Begriffe (λογος, ειδος, γενος) unterscheiden sich von andern Vorstellungen durch das Merkmal, daß sie Vieles unter eine Einheit begreifen, sie enthalten mehrere Vorstellungen in sich, und mehrere Objecte unter sich. Diese Bemerkung war für unsern Philosophen so überraschend, daß er sich noch etwas zweifelhaft ausdrückte: es scheine dies ein ewiges und unveränderliches Merkmal der Begriffe zu seyn [154]).

Der

153) Theaetet. S. 151. τȣτο γαρ μοι ινδαλλεται, διανοȣμενη (ἡ ψυχη) ȣκ αλλο τι η διαλεγεσθαι, αυτη ἑαυτην ερωτωσα και αποκρινομενη, και φασκȣσα και ȣ φασκȣσα. ὁταν δε ὁρισασα, ειτε βραδυτερον, ειτε οξυτερον επαϊξασα, το αυτο ηδη φη και μη διςαζη, δοξαν ταυτην τιθεμεν αυτης, Sophista S. 296. 293.

154) Philebus S. 215. 217. φαμεν ποι ταυτον ἑν και πολλα ὑπο λογων γιγνομενα περιτρεχειν παντη καθ' ἑκαςον των λεγομενων αιει και παλαι και νυν. και τȣτο ȣτε μη παυσηται ποτε, ȣτε ηρξατο νυν. αλλ' εςι το τοιȣτον, ὡς εμοι φαινεται, των λογων αυτων αθανατον τι και αγηρων παθος εν ἡμιν. Sophista S. 269. Parmenides S. 77. ει δε με ἑν τις αποδειξει οντα και πολλα, τι θαυμαςον· λεγων ὁταν μεν βȣληται πολλα αποφαινειν, ὡς ἑτερα μεν τα επι δεξια μȣ εςιν, ἑτερα δε τα επ' αριςερα και ἑτερα μεν τα προςθεν, ἑτερα δε τα οπιςθεν και ανω και κατω ὡσαυτως (πληθους γαρ, οιμαι, μετεχω) ὁταν δε ἑν, ερει, ὡς ἑπτα ἡμων οντων εἱς εγω ειμι ανθρωπος, μετεχων και τȣ ἑνος.

Der Inhalt der Begriffe ist das Gemeinsame (το κοινον) was als Merkmal an mehreren Objecten vorkommt, und weil dieses bei allen unter dem Begriffe enthaltenen Objecten nothwendig gedacht werden muß, das Wesen dieser Objecte (ουσια) [155]. Die Objecte, welche unter dem Begriff enthalten sind, heissen τα πολλα, το πληθος, το απειρον, und die Begriffe das Eine το ἑν. Zwischen diesem und jenem liegen noch Begriffe in der Mitt, welche keinen so großen Umfang als der erste, aber doch eine gewisse Sphäre haben. Jene Objecte können nehmlich, bei aller Verschiedenheit, dennoch wieder Merkmale mit einander gemein haben, welche in Begriffe gefaßt werden. Dieses sind also die Gattungs und Artbegriffe; jene nennt Plato zuweilen γενος, diese ειδος und αριθμος, und τα μεταξυ, Benennungen, von welchen sich der Grund leicht einsehen läßt [156]. Wenn man einen Gattungsbegriff hat, so muß man alle unterscheidende Merkmale an den Objecten, die sich in Begriffe fassen lassen, aufsuchen; und wenn man verschiedene Objecte hat, muß man nicht eher nachlassen, bis man alle gemeinsame Merkmale an ihnen in einen Begriff zusammengefaßt hat [157]. Wenn die Untersuchung von den In-

di-

155) Theaetet. S. 141. 143. Phaedo. S. 171. 174.

156) Philebus S. 221. 222.

157) Politicus S. 63. δεον ὁταν μεν την των πολλων τις προτερον αισθηται κοινωνιαν, μη προαφιστασθαι, πριν αν εν αυτη τας διαφορας ειδη πασας, ὁποσαι περ εν ειδεσι κεινται. τας δ' αυ παντοδαπας ανομοιοτητας, ὁταν εν πληθεσιν οφθωσι, μη δυνατον ειναι δυσωπουμενον παυεσθαι, πριν αν συμπαντα τα οικεια εντος μιας ὁμοιοτητος ερξας, γενους τινος ουσια περιβαληται.

dividuen zu dem Allgemeinen, oder umgekehrt, von diesem zu jenen ausgeht, so dürfen die mittleren Begriffe oder die Arten nicht übersprungen werden, wenn man richtig denken will, denn sonst wird man sowohl die gemeinsamen Merkmale als die Unterscheidungsmerkmale nicht vollständig umfassen. Die Vernachläßigung dieser Regel ist die Quelle von Verwechselungen, Verwirrungen und Sophistereien [158]).

Was von dem Gattungsbegriff gilt, das gilt auch von den Arten, aber nicht umgekehrt, denn man kann nicht schließen, wo der höhere Begriff ist, da ist auch der niedere [159]).

Die Begriffe sind entweder identisch, wenn sie eben dieselben Merkmale enthalten, oder verschieden, wenn ihre Merkmale nicht dieselben sind. So ist jeder Begriff mit sich selbst identisch. Es kann aber ein Begriff oder Object in verschiedener Beziehung einerlei oder verschie-

158) Philebus S. 319. δειν ουν ἡμας αει μιαν ιδεαν περι παντος ἑκαστοτε θεμενους ζητειν. εὑρησειν γαρ ενουσαν. εαν ουν καταλαβωμεν, μετα μιαν δυο, ειπως εισι, σκοπειν· ει δε μη, τρεις η τινα αλλον αριθμον· και των ἑν εκεινων ἑκαστον παλιν ὡσαυτως, μεχρι περ αν το κατ' αρχας ἑν μη ὁτι ἑν και πολλα και απειρα εστι μονον ιδη τις, αλλα και ὁποσα. την δε του απειρου ιδεαν προς το πληθος μη προσφερειν, πριν αν τις τον αριθμον αυτου παντα κατιδη, τον μεταξυ του απειρου τε και του ἑνος.

159) Euthyphro S. 26. ουκ αρα ορθως εχει λεγειν, ἱνα γαρ δεος, ενθα και αιδως· αλλ' ἱνα μεν αιδως, ενθα και δεος. ου μεντοι γε ἱνα γε δεος, πανταχου αιδως. επι πλεον γαρ οιμαι δεος αιδους. μοριον γαρ δεους αιδως, ὡσπερ αριθμου περιττον. Philebus S. 211. 212.

schieden seyn. Dieses Verhältniß der Begriffe ist für die Logik sehr wichtig. Denn was verschieden ist, kann, in sofern es verschieden ist, von einander getrennt werden, woraus negative Urtheile entstehen. Zum richtigen Denken gehört daher nothwendig die Unterscheidung der Begriffe, nach Identität und Verschiedenheit [160].

Die verschiedenen Begriffe theilt Plato nicht weiter ein, sondern ziehet nur eine Art derselben vorzüglich in Betrachtung, nehmlich, die entgegengesetzten (τα εναντια). Entgegengesetzte Begriffe sind solche, welche als Merkmale einander ausschließen, oder nicht zugleich mit einem Object verbunden werden können, z. B. Gesundheit, Krankheit, Weiß, Schwarz. Wenn ein Mensch gesund ist, so ist er nicht krank. Es giebt Begriffe, welche unmittelbar, und andere, die nur mittelbar durch ein in ihnen enthaltenes Merkmal entgegengesetzt sind. Gerade und Ungerade sind einander unmittelbar, Zwei und Drei nur mittelbar entgegengesetzt, weil mit Zwei der Begriff des Geraden, und mit Drei der Begriff des Ungeraden unzertrennlich verknüpft ist [161]. Einem Begriff ist immer nur ein Begriff entgegensetzt, einer schließt den andern aus, und es ist nichts Mittleres zwischen ihnen. Von entgegengesetzten Begriffen muß aber einer nothwendig einem Dinge zukommen. Enthält ein entgegengesetzter Begriff mehrere Arten unter sich, so gilt diese

160) Philebus S. 211. 212. Sophista S. 278. αλλ' οιμαι σε συγχωρειν, των οντων τα μεν αυτα καθ' αυτα, τα δε προς αλλα αει λεγεσθαι — το δ' ἑτερον αει προς ἑτερον. Hipparch. S. 265. 267.

161) Philebus S. 211. το γε μην μελαν τω λευκω παντες γινωσκομεν ὡς προς τω διαφορον ειναι, και εναντιωτατον ον τυγχανει. Gorgias S. 106. Phaedo S. 234. 335.

diese Nothwendigkeit von dem Gattungsbegriff, aber nicht von den Arten [162].

Ungeachtet über die **Erklärung** (ὁρος, λογος) mehrere Regeln vorkommen, so sind sie doch mehr negativ als positiv, sie zeigen mehr was sie nicht, als was sie seyn soll. An den gegebenen Beyspielen siehet man wohl, daß Plato die Definition für einen Satz erklärt, welcher die wesentlichen Merkmale, wodurch sich ein Gegenstand von andern unterscheidet, aussaget. Den Aristotelischen Begriff, daß die Erklärung die Gattung und den Unterschied eines Objectes angeben müsse, hat Plato vorbereitet, aber zum wenigsten in seinen Schriften nicht wirklich gegeben [163]. Er fodert von einer Erklärung, daß sie nicht durch dunkle, unverständliche Worte, oder durch einen **Zirkel** gegeben werden soll. Er nennt dergleichen **pomphafte Erklärungen** (τραγικη αποκρισις) [164].

Die **Eintheilung** (διαιρεσις) bestehet darin, daß man die niedern Begriffe (ειδη), welche unter einem höhern enthalten sind, bestimmt und aufzählet. Man muß in der Eintheilung Arten aufzählen, d. i. Begriffe, die neben den Gattungsmerkmalen einen Unterschied oder nähere Bestimmung derselben enthalten, und einen Theil der Sphäre des Gattungsbegriffs bestimmen. Er unterscheidet

162) Alcibiades II. S. 77. 78. Protagoras S. 77.

163) Definitiones S. 296. ὁρος λογος εκ διαφορας και γενες συγκειμενος. Daß Plato etwas davon geahnet, erhellet aus Theaetet. S. 190. 193. Epistola VII. S. 131.

164) Meno S. 338. 341. Gorgias S. 93.

det daher einen Theil (μοριον) und eine Art des Gattungsbegriffs (ειδος). Der Theil enthält eine unbestimmte Anzahl von Gegenständen, die unter einem Begriffe stehen, aber noch viele Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten enthalten, und daher den Gattungsbegriff nicht näher bestimmen. Jede Art ist ein Theil des Begriffs, aber ein Theil ist keine Art. Um alle Fehler bei Eintheilungen zu vermeiden, muß man immer von den höhern Arten bis zu den niedern fortgehen, und zwar durch Entgegensetzung (Dichotomie). Auf diese Art gelangt man auch auf neue Ideen. Den Grund der Dichotomie scheint Plato noch nicht ergründet zu haben, denn seine Eintheilungen liefern zwar entgegengesetzte, aber nicht kontradictorisch entgegengesetzte Begriffe, die einander wirklich ausschließen. Die Untereintheilung kannte auch Plato, er nennt sie διαιρεσις κατα μηκος, so wie die Haupteintheilung διαιρεσις κατα πλατας [165]).

Durch die Verbindung der Begriffe entsteht ein Urtheil, welches, wenn es durch Worte ausgedrückt wird, ein Satz (λογος) heißt. Es giebt zweierlei Worte, Hauptwörter und Zeitwörter (ονοματα, ρηματα) Die Nebeneinanderstellung von Wörtern der einen und andern Art giebt keinen Satz, denn es fehlt an der Verbindung; diese entsteht dadurch, daß ein Zeitwort zu einem Nennwort gesetzt wird. Ein Urtheil ist also eine Verbindung von Begriffen (συμπλοκη, συνθεσις)

165) Philebus S. 219. 220. Politicus S. 14. 15. καλλιον δε πε και μαλλον κατ' ειδη και διχα διαιροιτ' αν· μη σμικρον μοριον εν προς πολλα και μεγαλα αφαιρωμεν, μηδε ειδες χωρις' αλλα το μερος άμα ειδος εχετο. — S. 15. 16. ειδος μεν όταν η τε, και μερος αναγκαιον αυτο ειναι τε πραγματος, ότε περ αν ειδος λεγηται· μερος δε, ειδος, εδεμια αναγκη. S. 67. Sophista S. 300.

σις) **wodurch ein Ding in Ansehung seines Prädicats bestimmt wird**[166]. Es fehlte dem Plato noch an Worten zur Bezeichnung des Subjects und Prädicats, um sich bestimmter auszudrücken. Daher ist auch sein Begriff von einem Zeitwort, es drücke eine Handlung oder Wirkung πραξις aus, nicht ganz richtig. Die Begriffe selbst aber waren schon mit dem Begriff eines Urtheils gegeben. Daher stellt er auch den Satz auf: **jeder Satz beziehet sich auf ein Etwas** (εςι τινος) nehmlich als Subject, und ohne diese Beziehung ist überhaupt kein Satz möglich[167]).

Die Urtheile sind entweder **bejahende** oder **verneinende**. Jedwedes Ding kann sowohl an sich als in Beziehung und Verhältniß mit jedem andern Dinge oder Begriffe betrachtet werden, um die Bestimmungen, die ihm an sich und in Verhältniß mit andern zukommen, finden. Was mit ihm verbunden werden kann, wird ihm beigelegt, was nicht mit ihm verbunden werden kann, wird von ihm ausgeschlossen. Es ist in jener Rücksicht **Etwas** (ον), in dieser ist es **etwas nicht** (μη ον).

Je

166) **Sophista** S. 291. 292. 295. διανοια και λογος ταυτον· πλην ὁ μεν εντος της ψυχης προς αυτην διαλογος ανευ φωνης γιγνομενος τετ' αυτο ἡμιν επωνομασθη διανοια· δοξα δε, διανοιας αποτελευτησις. S. 293. δηλοι γαρ (ἡ συμπλοκη) ηδη πε τοτε περι των οντων η γιγνομενων η γεγονοτων, η μελλοντων· και εκ ονομαζει μονον, αλλα τι περαινει, συμπλεκων τα ρηματα τοις ονομασι.

167) **Sophista** S. 294. λογον αναγκαιον, όταν περ η, τινος ειναι λογον, μηδε τινος αδυνατον. Zuweilen nennt Plato das Prädicat παθημα und παθος **Sophista** S. 272. **Philebus** S. 217.

Jedes Ding hat also unzählige viele positive und negative Prädicate [168]).

Hierauf beruht auch die Wahrheit oder Falschheit der Urtheile. Ein Urtheil ist wahr, wenn ihm das, was ihm beigelegt wird, wirklich zukommt, und das, was von ihm verneinet wird, nicht zukommt. Im umgekehrten Fall ist es falsch. Das falsche Urtheil macht etwas Negatives, was vom Subjecte getrennt werden muß, zu einem positiven, und das Posive zu einem negativen Merkmale des Subjects, z. B. der Mensch flieget [169]). Hierbei kommt aber alles zuletzt auf das Gesetz des Widerspruchs zurück. Was einem Subjecte nicht widerspricht, das kann mit ihm verbunden werden, und ist insofern wahr. Identische Begriffe können verbunden, verschiedene Begriffe müssen, insofern sie verschieden sind, getrennt werden. So ist Bewegung mit sich selbst identisch, Bewegung ist Bewegung: aber Bewegung und Identität sind zwei verschiedene Begriffe,

168) Sophista S. 281. 282. κατα παντα γαρ ἡ θατερου φυσις, ἑτερον απεργαζομενη του οντος, ἑκαςον ουκ ον ποιει. και ξυμπαντα δε κατα ταυτα ουτως ουκ οντα ορθως ερουμεν — και το ον αρ᾽ ἡμιν ὁσαπερ εςι τα αλλα, κατα τοσαυτα ουκ εςιν, εκεινα γαρ ουκ ον, ἑν μεν αυτο εςιν, απεραντα δε τον αριθμον τ᾽αλλα ουκ εςιν αυ. S. 296.

169) Sophista S. 295. λεγει τε αυτων ὁ μεν αληθης (λογος) τα οντα ὡς εςι περι σου — ὁ δε ψευδης ἑτερα των οντων, τα μη οντ᾽ αρα ὡς οντα — περι δη σου λεγομενα μεντοι θατερα, ὡς τα αυτα, και μη οντα ὡς οντα, παντάπασιν, ὡς εοικεν, ἡ τοιαυτη συνθεσις εκ τε ρηματων γιγνομενη και ονοματων, οντως τε γιγνεσθαι λογος ψευδης. Theaetet. S. 145.

Bewegung ist nicht Identität. Bewegung ist nicht Realität. Unterdessen widersprechen sich dennoch nicht alle verschiedene Begriffe, und einige können daher verbunden werden, andere sind unvereinbar. Bewegung und Ruhe widersprechen sich, weil eins das andere aufhebt. Aber Bewegung und Wirklichkeit können verbunden werden, und beide Begriffe werden in dem Begriff einer wirklichen Bewegung wirklich verbunden gedacht [170].

Einem Subjecte kommen nicht zugleich zwei widersprechende Prädicate zu, z. B. Ruhe und Bewegung, denn wenn es sich beweget, so ruhet es nicht, und wenn es ruhet, so beweget es sich nicht. Aber es kommt hier darauf an, daß die Begriffe in einerley Umfang und Bedeutung genommen werden. Es ist also kein Widerspruch, daß ein Mensch stehet, und zugleich den Kopf und die Hände beweget. Eben so kann man sagen, eine Zirkelfläche bewege sich und ruhe zugleich. Das letztere beziehet sich auf den Mittelpunkt, das erste auf die Peripherie. Man sagt: ein Mensch ist ein Sklav vor sich. Wenn man hier nicht in dem Menschen die Menschheit und Thierheit, das Bessere und Schlechtere unterscheidet, so ist es ein Widerspruch, aber mit dieser Unterscheidung ist das Urtheil nicht widersprechend [171]. Aber von zwei widersprechenden Merkmalen kommt einer einem Subjecte nothwendig

170) Sophista S. 277-282.

171) Sophista S. 282. de Republica IV. S. 360. δηλον, ὁτι ταυτον τ' αναντια ποιειν η πασχειν κατα ταυτον γε και προς ταυτον ουκ εθελησε ἁμα. ὡςε εαν που ἑυρησκωμεν εν αυτοις ταυτα γιγνομενα, εισομεθα, ὁτι ου ταυτον ην, αλλα πλειω. S. 361-349.

big zu; z. B. ein Mensch muß gesund oder krank seyn [172]).

Ungeachtet Plato die Unentbehrlichkeit der Schlüsse im wissenschaftlichen Gebrauch wohl kennet, und sein Raisonnement selbst oft auf Schlüße bauet, so finden wir doch von der Theorie der Schlüße fast gar nichts in seinen Schriften, welches um so auffallender ist, da er in dem Euthydem eine Menge von Trugschlüßen anführt, und deren Fehler theils aufdeckt, theils durch ähnliche, die er ihnen nachbildet, fühlbar macht. Um so weniger darf man ihm aber eine gänzliche Unkunde in der Theorie derselben zutrauen, wenn gleich nur einige wenige Winke in den Schriften vorkommen. Was er zu seinem Schlusse erfodert, können wir einigermaßen aus dem Beispiel eines unächten Schlußes (νοϑος λογισμος) ersehen. Plato versteht nehmlich denjenigen darunter, dessen Obersatz so lautet: Alles, was wirklich ist, muß irgendwo in einem Orte seyn, und einen Raum einnehmen [173]). Da dieser Obersatz, in seiner Allgemeinheit genommen, falsch ist, und seinem System nach, nicht auf das Ding an sich paßt, in einer eingeschränkteren Bedeutung aber wahr ist, so scheint er ihn nicht einen falschen, sondern unächten Schluß zu nennen. Er erfodert also, wie es scheint, zu einem Schlusse einen allge-

172) Alcibiades II. S. 77-79.

173) Timaeus S. 349. τριτον δε αυ γενος ον το της χωρας — αυτο μετ' αναισϑησιας ἁπτον, λογισμῳ τινι νοϑῳ μογις πιστον. προς ὁ δε και ονειροπολουμεν, βλεποντες, και φαμεν αναγκαιον ειναι που το ον ἁπαν, εν τινι τοπῳ, και κατεχον χωραν τινα, το δε μητε εν γῃ, μητε που κατ' ουρανον, ουδεν ειναι. Vergl. Sophista S. 259. S. 275.

gemeinen Obersatz. Daher können nach seinem System nur Ideen als Prämissen zu Schlüssen dienen [174]).

Ein Satz, aus dem etwas bewiesen wird, heißt ein Grundsatz (ὑποθεσις); ist er der schlechthin erste, der keinen Beweis weiter zuläßt, so heißt er ein Princip (αρχη). Und wenn das Hergeleitete nothwendig folgt, so heißt das Verhältniß des Abgeleiteten zur Prämisse αναγκη. Die Prämisse ist entweder selbst ein erwiesener Satz, oder nur ein wahrscheinlicher. Davon hängt die Ueberzeugung des Bewiesenen ab. Ein gründlicher Beweis erfordert einen deutlichen Begriff von dem Objecte, damit erhelle, ob das, was erwiesen werden soll, schon in dem Begriffe desselben enthalten ist, oder sich mit demselben vereinigen lasse. Ein wahrscheinlicher Beweis gründet sich nicht auf die Einsicht des Objects, sondern die Aehnlichkeit desselben mit andern Ist die Aehnlichkeit nur scheinbar oder grundlos, so ist der Beweis falsch [175]).

Es giebt eine gedoppelte Art und Weise, Gegenstände zu untersuchen; einmal vermittelst der Worte, wodurch sie bezeichnet werden, zweitens, die Betrachtung der Gegenstände selbst. Es herrschte nehmlich damals bei einigen Denkern die Meinung, als wenn in den Worten das Wesen der Dinge ausgedrückt sey, und sogar die einzelnen Sprachlaute demselben entsprächen. Wer sich Erkenntniß der Dinge verschaffen wollte, brauchte demnach bloß die Worte zu studieren, und in die Bestandtheile einzudringen. Plato erinnert aber dagegen, daß die

174) Meno S. 385.

175) de Republ. VII. S. 123, 124. Phaedo S. 209. 210. 174. Theaetet. S. 109. 110. Meno S. 363. Definitiones S. 296. αποδειξις, λογος συλλογιστικος αληθης· λογος εμφανιστικος δια προγιγνωσκομενων.

dieser Weg zu keiner sichern Erkenntniß führe, indem es gar wohl möglich sey, daß sich die Erfinder der Sprache in Ansehung der Gegenstände geirret, und ihnen Eigenschaften beigelegt haben, die ihnen nicht zukommen. Und wenn es auch nicht unmöglich ist, auf diese Art zur Erkenntniß zu gelangen, so ist doch die Betrachtung der Objecte selbst, anstatt ihrer Zeichen, ein weit sicherer und zuverläßigerer Weg. Darunter verstehet er die Untersuchung der Begriffe von Objecten, daß man nehmlich ihre Merkmale entwickele, und sehe, was mit denselben vereinbar ist oder nicht [176]). Dieses ist die erste Idee der logischen Analysis, die schon vor Plato angewandt, aber von ihm zuerst als eine Methode des Denkens deutlich gedacht worden. Ungeachtet sie aber bloß von logischem Gebrauche ist, so hielt er sie doch zugleich für den Weg zur realen Erkenntniß. Denn logische Wahrheit ist ihm auch zugleich objective reale Wahrheit, weil der Begriff eines Objects die Form des Wesens des Objects ist [177]). Die höchste logische Kunst

176) Cratylus S. 237-244. S. 343. δια τινος αλλου ουν ετι προςδοκας αν ταυτα (τα οντα) μαθειν; αρ' δι' αλλου του, η ὁυπερ εικος γε και δικαιοτατον, δ' αλληλων γε, ει πη συγγενη εςι και αυτα δι' αυτων. Vergl. Phaedo S. 226.

177) Diogenes Laert. III. §. 24. και πρωτος τον κατα την αναλυσιν της ζητησεως τροπον εισηγησατο Λεωδαμαντι τῳ Θασιῳ. Wenn man darunter bloß die analytische Methode d. h. den Fortgang von dem Gegebenen zur Bedingung versteht, so thut man dem Plato Unrecht. Denn mit gleichem Rechte kann man ihn für den Erfinder der synthetischen Methode halten. Man sehe de Republica VI. S. 124. VII. S. 165. Aristoteles Ethicor. Nicomach. I. c. 4.

besteht darin, daß man einen Begriff in alle seine Merkmale auflöset, alle Begriffe aufsuchet, in denen jener als Merkmal vorkommt, oder alle Begriffe, welche über oder unter ihm enthalten sind, deutlich unterscheidet, alle Folgerungen, die sich aus der Setzung oder Nichtsetzung eines Begriffs ergeben, entwickelt [178].

Zuweilen entsteht die Frage, ob ein gewisses Prädicat mit einem Subjecte vereinbar sey, ehe noch dessen Begriff entwickelt ist: dann ist eine Hypothese nothwendig. Man setzt die Bedingung voraus, unter welcher das Prädicat dem Subjecte zukommen kann, und untersucht ob diese Bedingung wirklich statt finde (ἐξ ὑποθεσεως σκοπεισθαι) [179].

Die Frage, was ist Wahrheit, die sonst dem Philosophen so viel zu schaffen gemacht hat, hat in dem Platonischen System keine Schwierigkeit. Denn sie ist nichts anders, als die bloße Denkbarkeit, die Uebereinstimmung mit Begriffen nach den Gesetzen des Denkens. In dieser Rücksicht kann Wahrheit und Falschheit nur ver-

178) Sophista S. 274, 275. ουκουν ὁ γε τουτο δυνατος δραν, μιαν ιδεαν δια πολλων, ἑνος ἑκαϛου κειμενου χωρις, παντη διατεταμενην ἱκανως διαισθανεται, και πολλας ἑτερας αλληλων, ὑπο μιας εξωθεν περιεχομενας, και μιαν αυ δι᾽ ὁλων πολλων ἐν ἑνι ξυνημμενην, και πολλας χωρις παντη διωρισμενας. τουτο δ᾽ εϛιν, ᾗτε κοινωνειν ἑκαϛα δυναται, και ὁπη μη, διακρινειν, κατα γενος επιϛασθαι. Parmenides S. 91-98.

179) Meno S. 362, 363.

vermittelst eines Urtheils erkannt werden [180]). Mehr Schwierigkeit machte fast die Erklärung des **Irrthums**. Mehrere Versuche, den Begriff desselben deutlich zu machen, befriedigten ihn nicht; denn daß jeder **Irrthum** ein **falsches Urtheil** sey, war wohl klar, aber wie man sich dieses Urtheil denken und erklären solle, da jede Seele ein natürliches Streben und Interesse für Wahrheit hat, und wie die Erklärung mit dem Denken übereinstimmig zu machen sey, dies war der schwierige Punct [181]).

Entsteht der Irrthum vielleicht dadurch, daß man das, was man weiß, (sich bewußt ist) mit dem, was man nicht weiß, verwechselt. Wenn man urtheilet, so ist man sich des Objects entweder bewußt, oder nicht. Ein Drittes giebt es nicht. Es ist aber unmöglich eine Sache zu wissen, wenn man sie nicht weiß, oder nicht zu wissen, wenn man sie weiß. Also kann man nicht etwas für etwas anderes halten, wenn man von beiden keine Vorstellung hat, z. B. den Theätet für den Sokrates halten, wenn man beide nicht kennt. Es ist aber eben so unmöglich, etwas, das man weiß, für etwas, das man nicht weiß, und umgekehrt zu halten [182]). — Vielleicht läßt sich der Begriff des Irrthums nicht aus dem Bewußtseyn, sondern aus der **Realität des Prädicats**

180) Definition. S. 293. αληθεια, ἑξις εν καταφασει και αποφασει.

181) Theaetet. S. 145, 146. θραττει με πως νυν τε και αλλοτε δη πολλακις, ὡςε εν απορια πολλη προς εμαυτον και προς αλλον γεγονεναι, ουκ εχοντα ειπειν τι ποτ' εςι τουτο το παθος παρ' ἡμιν, και τινα τροπον εγγινομενον — το ποιον δη; το δοξαζειν τινα ψευδη.

182) Theaetet. S. 146, 147.

schöpfen, daß ein Irrthum ein Urtheil ist, in welchem von einem Subjecte etwas Nichtreales (μη ον was nicht Etwas, sondern Nichts ist) ausgesaget wird. Darin kann er aber nicht bestehen. Denn wer Nichts denkt, der denkt auch gar nichts [183]). — Oder ist ein falsches Urtheil eine Verwechselung der Begriffe und Objecte. (αλλοδοξια, ἑτεροδοξια, αλλοδοξειν, ἑτεροδοξειν). In diesem Falle denkt man noch immer etwas, obgleich nicht richtig, und die Unmöglichkeit der vorhergehenden Hypothese fällt weg. Hier müssen zwei Fälle unterschieden werden. Man denkt sich in dem angenommenen Falle, entweder beide Objecte, oder nur das Eine. Da Denken so viel als Urtheilen d. i. aussagen, ein Object sey das, oder sey das nicht, ist, so heißt es in dem ersten Fall so viel, als die Seele sage sich selbst, das eine Object ist nicht dasselbe Object, A — A z. B. das Schöne ist häßlich (nicht schön), Gerechtigkeit ist Ungerechtigkeit. Allein dies ist ein vollkommener Widerspruch, dessen sich kein Mensch schuldig macht. Der andere Fall ist aber eben so unmöglich, daß man nehmlich etwas, wovon man eine Vorstellung hat, für etwas halte, dessen man sich nicht bewußt ist. Denn das wäre so viel, als sich etwas vorstellen, was man sich nicht vorstellt [184]). Doch der Satz, daß man etwas, das man weiß, nicht für etwas, das man nicht weiß, halten könne, muß noch genauer bestimmt werden, denn die Erfahrung, daß wir einen Menschen in der Entfernung für einen Bekannten halten, ob wir ihn gleich nicht kennen, beweißt, daß es ein wirklicher Fall ist, dessen von allem Widerspruche freie Erklärung auch möglich seyn muß. — Ein Mensch kann das, was er noch nicht weiß, lernen, und zwar eins nach dem andern. In dem Ge-

183) Theaetet. S. 148.

184) Theaetet. S. 149-153.

Gedächtniß werden die Vorstellungen aufbewahret, und sie müssen daher gleichsam eine Spur oder Kopie von sich zurück lassen, wodurch sie sowohl fortdauern, als auch wieder erneuert werden können. Wenn wir uns etwas vorgestellt haben, und es bleibt eine Kopie davon im Gemüthe zurück, so erinnern wir uns und sind uns des Gegenstandes bewußt, wir wissen ihn (επιςαςθαι, ειδεναι) d. i. es ist uns eine Vorstellung von einem Objecte gegenwärtig, durch welche wir dasselbe von andern unterscheiden, und diese Vorstellung ist von der Anschauung desselben Gegenstandes verschieden. Ein Gegenstand, den wir wissen, kann entweder zugleich angeschauet oder nicht angeschauet werden. Eben so ist es möglich, daß wir einen Gegenstand, den wir nicht wissen, anschauen, aber auch daß wir ihn nicht anschauen. Nach diesen Voraussetzungen bestimmt er die Fälle, wo es möglich, oder unmöglich ist, einen Gegenstand, den man weiß, mit einem andern, den man auch weiß, zu verwechseln. Es ist unmöglich einen Gegenstand, den man weiß, aber nicht empfindet, mit einem andern, den man weiß aber nicht empfindet, oder den man bloß weiß, mit einem andern, den man weder weiß noch empfindet, oder den man weder weiß noch empfindet, mit einem andern den man weder weiß noch empfindet, zu verwechseln. Es bleibt nur die einzige Möglichkeit bei solchen Gegenständen übrig, die man zugleich weiß und empfindet, wenn nehmlich das Bild oder die Kopie von dem Gegenstande, den man lange Zeit nicht angeschaut hat, verdunkelt ist, und die Seele, wenn beide Gegenstände wieder den Sinnen vorgehalten werden, sich bestrebt, das Bild von beiden Gegenständen mit der Empfindung zu verbinden, um die Anerkennung des Gegenstandes zu bewirken, dabei aber, eben weil das Bild nicht lebhaft vorschwebt, einen Fehlgriff thut, also Bild und Empfindung unrecht verbindet. Irrthum findet also bloß in der Verbindung der Gedanken mit den Empfindungen

statt

statt [185]). Diese gewiß scharfsinnige Erklärung würde ihm vollkommen Genüge thun, wenn sie nicht zu enge wäre. Sie schließt nehmlich allen Irrthum bei bloßen Gedanken aus, dieses ist aber nicht richtig. Wenn Einer 7 und 5 in eine Zahl vereinigen soll, so geschiehet es oft, daß er nicht 12, sondern 11 als die Summe ansiehet. Bei größern Zahlen ist ein solcher Irrthum noch viel leichter zu begehen. Und doch sind die Zahlbegriffe keine empirischen, sondern vor aller Erfahrung in seinem Bewußtseyn. Er urtheilt also, daß etwas, was er weiß, etwas anders sey, was er ebenfalls weiß, welches nach der obigen Erklärung unmöglich seyn sollte [186]). Vielleicht läßt sich die Schwierigkeit heben, wenn man einen Unterschied, zwischen **Besitzen** und **Haben**, **Erwerben** und **Gebrauchen** (*κτασθαι, εχειν*) macht. Wenn Jemand eine Vorstellung von etwas erlangt, und sie gleichsam in der Vorrathskammer seiner Kenntnisse niederlegt, so hat er die Vorstellung dem Besitze nach (*επιςασθαι*), aber deswegen ist er ihrer doch nicht immer bewußt (*επιςημην εχειν*), sondern nur dann, wenn er diese Vorstellung wieder hervorlangt, und Gebrauch von ihr macht. Ist man nun im Besitz einer Vorstellung, ohne sie aber zu haben (ohne sie wirklich vorzustellen) so ist es möglich, daß man, wenn man sie wieder hervorsucht, um sie zu haben, eine andere an ihrer statt, z. B. den Begriff 11 anstatt 12 ergreift.

Und

185) **Theaetet.** S. 149. 163. *περι ὧν μεν μη οιδε τις μηδε ησθετο πωποτε, ουκ εςιν, ὡς εοικεν, ουτε ψευδεσθαι, ουτε ψευδης δοξα· περι δε ὧν ισμεν τε και αισθανομεθα, εν αυτοις τουτοις στρεφεται και ἑλιττεται ἡ δοξα, ψευδης και αληθης γενομενη. — ἑυρηκας ψευδη δοξαν, ὁτι ουτε εν ταις αισθησεσιν εςι προς αλληλας, ουτε εν ταις διανοιαις, αλλ' εν τη συναψει αισθησεως προς διανοιαν.*

186) **Theaetet.** S. 163. 165.

Und dann urtheilet man falsch. — Allein es läßt sich doch nicht denken, daß eine solche Verwechslung der Vorstellungen vorgehen soll, wenn sie in der Seele einmal vorhanden sind. Sie muß doch wissen, was sie hat, und wie sollte sie bei diesem Wissen so verfahren, als wüßte sie nichts, indem sie eins für das andere nimmt. Wenn man auch endlich sich einbilden wollte, in der Seele wären nicht allein Vorstellungen, die Erkenntnisse (επιςημαι), sondern auch solche, die Nichterkenntnisse sind (ανεπιςημοσυναι) vorhanden, und ein falsches Urtheil bestünde darin, daß man die eine statt der andern ergriffe, so ist doch damit auch nicht das geringste gewonnen. Denn wer irrt, glaubt zum wenigsten nicht, daß er irrt; er unterscheidet also nicht zwischen Vorstellungen die Erkenntnisse, und die keine Erkenntnisse sind. Es dringen sich daher wieder die Fragen auf: Unterscheidet der Irrende beide Arten von Vorstellungen, und verwechselt sie doch? oder hat er von beiden keine deutliche Vorstellung, oder nur von der einen, und urtheilet doch, die eine sey die andere? Oder soll man über diese wieder höhere Vorstellungen annehmen, welche verdunkelt sind, wenn er die niedern verwechselt [187]). — Plato konnte also, wie es scheint, dieses Problem nicht auflösen, und er begnügte sich deswegen mit dem logischen Begriffe, den wir angegeben haben, ohne weiter in die Ursachen dieser Erscheinung eindringen zu wollen.

Quelle des Irrthums ist alles, was falsche Urtheile veranlaßt, z. B. Undeutlichkeit und Unbestimmtheit der Begriffe, vorzüglich der Ideen. Denn, dann kann man nicht wissen, welche Gegenstände unter dieselben gehören oder nicht. Wenn man nicht weiß, was sittlich und gerecht an sich ist, so kann man auch nicht beurtheilen, was im einzelnem Fall sittlich und gerecht ist [188]).

Die

187) Theaetet. S. 166, 173.

188) de Republ. S. 64. Politicus S. 64. 65.

Die Sinne können vielfältig Veranlassung zu Irrthümern geben. Sie erregen z. B. durch die Lebhaftigkeit der sinnlichen Vorstellungen die Täuschung, daß die Gegenstände, die wir anschauen, wirklich die Dinge an sich sind. Indem uns die Sinne die Gegenstände in verschiedener Entfernung and unter veränderlichen Verhältnissen, in veränderter Gestalt erblicken lassen, begünstigen sie den Irrthum, die Gegenstände jedesmal für das zu halten, was uns an ihnen erscheint. Ein Tisch giebt, je nachdem wir ihn von dieser oder jener Seite ansehen, eine andere Ansicht. In dem Wasser wird der Anblick eines Gegenstandes wegen Brechung der Strahlen verändert. Das Verwahrungsmittel gegen diesen Schein ist der Verstand, vermittelst des Messens, Zählens und Wägens u. s. w. Denn eigentlich liegt der Fehler in der Uebereilung des Verstandes, daß er über ein Object ein Urtheil fällt, ohne es untersucht zu haben [189]. Die Sinnlichkeit hindert oft das Streben nach Erkenntniß, wenn sie durch ihre Stärke zum übermäßigen Sinnengenusse reizet [190]. Bei jeder Erkenntniß muß das Denkvermögen wirksam seyn, dies ist aber nur dann möglich, wenn zwischen diesem und der Sinnlichkeit ein proportionirtes Verhältniß statt findet, daß keins weder zu schwach noch zu stark ist [191].

Ueber die Sprache.

Wir verbinden damit sogleich Platos Gedanken über die Sprache, welche er, so viel wir wissen, zuerst mit phi-

189) Protagoras S. 181. de Republica X. S. 288. 289. 298. 299. Timaeus S. 336. Philebus S. 264. 265.

190) Phaedo S. 147. 148. 180. 181. 189.

191) Timaeus S. 331. 332. 431.

philosophischem Forschungsgeiste untersuchte. Zwar hatten eben zu jener Zeit einige Sophisten, vorzüglich Prodicus und Euthyphron angefangen, die Sprache zum Gegenstande ihres Nachdenkens zu machen, aber die Sprachphilosophie hatte wenig Gewinn davon, außer, daß das Nachdenken mehr auf diesen Gegenstand gelenkt wurde. Diese Sophisten suchten ihren Ruhm als große Sprachforscher, durch eine Menge von überfeinen Etymologien und Distinctionen ähnlicher Worte zu gründen, und ihr Beispiel war so verführerisch, daß man besorgen mußte, leere Wortkrämerei würde alle gründliche Gelehrsamkeit verdrängen [192].

Unter andern wurde auch dadurch die Frage über die Bedeutung der Worte und den Grund derselben veranlaßt. Es entstanden darüber zwei Meinungen. Nach der einen waren die Worte bloß willkührliche, nach der andern natürliche Zeichen. Die Worte haben keine Aehnlichkeit mit den bezeichneten Objecten, behauptete man nach der Ersten, sie gelten als Zeichen bloß durch Verabredung und Einverständniß; es ist also gleich viel, mit welchem Worte man ein Object bezeichnet. (Die Worte sind θεσει, συνθηκη, ὁμολογια). Nach der zweiten, sind die Worte den bezeichneten Dingen ähnlich. Die Merkmale, welche dem Bezeichneten zukommen, sind in das Wort gelegt, die Worte also durch das Wesen der Dinge bestimmt, nicht willkührlich, sondern natürlich (φυσει). Jedes Ding kann nur ein einziges Wort zur Be-

192) Cratylus S. 231. Charmides S. 128. Laches S. 200, Euthydemus S. 17. Politicus S. 13. καν διαφυλαξης, το μη σπουδαζειν επι τοις ονομασι, πλουσιωτερος εις το γηρας αναφανηση φρονησεως. Theaetet. S. 139.

Bezeichnung haben [193]). Plato hält es weder mit der ersten noch mit der zweiten Behauptung.

Seine Gründe gegen die erste sind folgende: 1) Durch eine durchgängige Willkürlichkeit der Worte wird alle Wahrheit der Sprache aufgehoben. Wenn nicht geleugnet werden kann, daß es wahre und falsche Sätze giebt, so müssen es auch die einzelnen Bestandtheile, die Worte seyn [194]). 2) Diese Behauptung könnte nur unter der Voraussetzung wahr seyn, daß jedes Ding das ist, was es jedem scheint, oder daß es in sich alle nur gedenkbare Eigenschaften zu gleicher Zeit vereinigte; diese Voraussetzung ist aber falsch, denn jedes Ding hat sein Wesen, welches sich nicht nach der subjectiven Vorstellung dieses oder jenes Menschen verändert. Die Dinge richten sich also nicht nach der Vorstellung von ihnen, sondern umgekehrt, die Vorstellungen müssen sich nach den Dingen richten, wenn sie wahr seyn sollen. So wie die für sich bestehenden Dinge durch ihr Wesen bestimmt sind, so sind es auch die Wirkungen und Handlungen. Sie geschehen nicht nach unsern Vorstellungen, sondern nach ihrer Natur. Das Reden, Nennen, ein Object bezeichnen, ist auch eine Handlung, die also auch ihr objectives Wesen haben muß, wodurch das zu wählende Mittel bestimmt wird. Es kann also nicht willkührlich seyn, wie und durch welches Zeichen wir etwas benennen wollen [195]). 3) Jedes Wort ist anzusehen als ein Werkzeug oder Mittel zu einem Zweck. Der Zweck ist die Bekanntmachung und Unterscheidung des Wesens der Dinge. Gesetzt nun auch, die

193) Cratylus S. 230, 232.

194) Cratylus S. 233. 234.

195) Cratylus S. 234, 238.

die Worte wären willkürlich gewählte Zeichen, so muß sich doch der Erfinder derselben nach der Natur desjenigen richten, was er in Worten bezeichnen will, so wie der Verfertiger jedes Instruments die Beschaffenheit des Objects und der Wirkung vor Augen haben muß, wenn er ein brauchbares und taugliches verfertigen will. Der Erfinder der Worte, welcher als Gesetzgeber der Sprache anzusehen ist, muß also das Wesen des zu bezeichnenden Objects in die Worte und dessen Bestandtheile legen, ob es gleich nicht nothwendig ist, daß er zur Bezeichnung einer und derselben Sache einerlei Wortlaute wähle. Die Zweckmäßigkeit und Tauglichkeit der Worte beurtheilet aber nicht der Erfinder, sondern der Denker, der Gebrauch von ihnen macht. Es ist also keinesweges die Sache jedes Menschen, Worte zu bilden, und das Verfahren dabei ist nicht willkürlich, sondern durch die Natur der Dinge bestimmt [196].

Nach der zweiten Meinung muß man behaupten, daß es keine unrichtigen Worte giebt, daß weder in dem Denken noch in den Reden ein Irrthum möglich ist. Dagegen macht Plato folgende Einwendungen: 1) Die Worte beziehen sich auf etwas, als auf ihren Gegenstand. Aber beide sind verschieden, so wie das Gemälde etwas anders ist, als das Object, dessen Darstellung es ist. Nun ist es gar wohl möglich, daß, wie bei Gemälden, so auch ein Wort auf einen Gegenstand bezogen wird, den es nicht bezeichnen sollte. In diesem Falle ist die Beziehung falsch; und da dieses mit den Nenn- und Zeitwörtern, woraus die Sprache bestehet, geschehen kann, so ist die Mögligkeit einer falschen Rede erwiesen [197]. Die Vergleichung der Worte mit Ge-

196) Cratylus S. 239-243.

197) Cratylus S. 322-327.

Gemälden zeigt uns noch eine andere Möglichkeit einer Verfälschung. Ein Gemälde kann treffend oder nicht treffend seyn. Im ersten Falle stellt es gerade nichts mehr noch weniger als die Gestalt und Farbenmischung des Gegenstandes dar. Im dem zweiten enthält es entweder mehr oder weniger. Das letzte ist aber immer noch ein Gemälde, wenn es auch nicht treffend ist. So kann es auch mit den Worten seyn. Der Wortbilder kann das Wesen und die Characterzüge eines Dinges vollständig ausdrücken, aber auch fremde Züge einmischen, oder wesentliche auslassen, er bildet in jenem Falle ein Wort, welches eine vollkommene, in diesem eine unvollkommene Kopie, noch immer aber ein Wort ist [198]). Es läßt sich zwar der Einwurf machen, daß, sobald etwas zu dem Worte hinzukommt, oder von demselben weggelassen wird, das Wort aufhört dasselbe Wort zu seyn, und sich also auf einen andern Gegenstand beziehen muß. Allein dieser Einwurf paßt nur auf Zahlen. Durch Hinzusetzung oder Wegnehmung einer Einheit entsteht sogleich eine andere Zahl. Bei Qualitäten aber verhält es sich anders. Im Gegentheil darf eine Kopie, ein Bild, nicht einmal alle Eigenthümlichkeiten des Originals in sich fassen, es würde sonst keine Kopie mehr, sondern das Original selbst seyn, wobei alle Unterscheidung aufhören müßte. Die Worte dürfen also nicht einmal alles in sich fassen, was in dem Objecte ist; sie müssen bald mehr bald weniger von dem den Objecte zukommenden Merkmalen (προςηκοντα) enthalten. In dieser Rücksicht können sie bald vollkommen, bald unvollkommen seyn. Jedes Wort bezeichnet aber noch immer das Object, so lange nur der unbestimmteste Begriff desselben ihm zum Grunde liegt. Es erhellet aber

198) Cratylus S. 327. 328.

aber auch daraus, daß man ein anderes Princip für die Wahrheit der Bezeichnung durch Worte suchen muß [199]). 2) Wenn die Worte natürliche Zeichen wären, so müßte man diese Voraussetzung vorzüglich an den Stammwörtern (τα πρωτα) durch die Uebereinstimmung ihrer Elemente mit der Natur der Dinge beweisen können. Dieser Beweis aber fehlet. Wenn man z. B. annimmt, das ρ bedeute Bewegung und Härte, das λ aber das Sanfte und Weiche, so kommen beide Laute in dem Worte σκληροτης vor, wofür die Eretrienser σκληροτηρ sagen. Welcher Grund läßt sich davon angeben, wenn man nicht sagen will, das λ sey ein falscher Zusatz in dem Worte? Und auch dieses zugegeben, so wissen wir doch eben so gut, was das Wort bedeutet, als wenn es diesen Zusatz nicht hätte, so wie wir die Eretrienser verstehen, wenn sie σκληροτηρ für σκληροτης sagen. Das macht, wird man vielleicht sagen, die Gewohnheit. Gut, aber Gewohnheit und Einverständniß sind dem Begriffe nach nicht verschieden. Man will damit nichts anders sagen, als ein anderer denkt sich bei einem Worte dieselbe Vorstellung, welche ich damit verbinde. Das Wort ist dann eine Bekanntmachung des Objects, eine Belehrung und Bezeichnung, die Elemente des Worts mögen der bezeichneten Sache ähnlich oder unähnlich seyn. Die Richtigkeit der Worte bestehet nach dieser Vorstellungsart darin, daß mit ihnen als bloßen Zeichen eine gewisse Bedeutung allgemein verknüpft wird, und der Grund dieser allgemeinen Bedeutung (worin die Wahrheit der

199) Cratylus S. 329-333. γελοια γουν ὑπο των ονοματων παθοι αν εκεινα ὧν ονοματα ἐστι τα ονοματα, ει παντα πανταχη αυτοις ὁμοιωθειη· διττα γαρ αν που παντα γενοιτο, και ουκ αν εχοι αυτων ειπειν ουδετερον ὁποτερον ἐστι, το μεν, αυτο, το δε, ονομα.

Worte besteht) ist die Uebereinkunft, die Bedeutung anzuerkennen, aber nicht Uebereinstimmung mit der Sache, die bezeichnet werden soll [200]). 3) Diese Meinung setzt uns der Gefahr der größten Irrthümer aus. Denn nach ihr hat man mit dem Worte auch die Erkenntniß des bezeichneten Objects. Hätten nun die Erfinder einer Sprache irrige Vorstellungen von den Dingen, so verleiten sie uns alle zu denselben Irrthümern. Man könnte dagegen einwenden, dieser Fall sey nicht gedenkbar, weil sonst keine Harmonie in der Sprache seyn könnte. Allein damit ist nichts gesagt, denn der Spracherfinder konnte eine falsche Ansicht, einen irrigen Gesichtspunct haben, der sich über das Ganze der Sprache erstreckte. Ein System kann ohne Widerspruch und consequent, und doch dabei falsch seyn, wenn sein Grund falsch ist. Der Grundirrthum kann auf eine so unmerkliche Art mit allen Worten verwebt seyn, daß er sich nicht leicht entdecken läßt [201]). Es läßt sich zweitens die

200) Cratylus S. 333. 335. εθος δε λεγων, οιει τι διαφορον λεγειν συνθηκης, η αλλο τι λεγεις το εθος, η ὁτι εγω ὁταν τουτο φθεγγωμαι, διανοουμαι εκεινο, συ δε γινωσκεις, ὁτι εκεινο διανοουμαι — ει δε τουτο ουτως εχει, τι αλλο η αυτος σεαυτῳ συνεθου.

201) Cratylus S. 337 - 343. Plato giebt in diesem Gespräch eine Menge von Etymologien, welche bald für das Heraclitische System von einer allgemeinen Veränderlichkeit der Dinge bald für das entgegengesetzte zu entscheiden scheinen. Er unterstützt damit sein Raisonnement, aber sie machen keinesweges den Hauptgegenstand dieses Dialogs aus, wie Diogenes Laert. III. §. 25. und Dionysius Halicarnass. περι συνθεσεως ονοματων c. 16. anzunehmen scheinen.

die Frage aufwerfen: Hatten die Spracherfinder eine Erkenntniß von den Dingen, welche sie mit Worten bezeichneten oder nicht? Wäre die Erkenntniß bloß durch Worte möglich, so müßte man den letzten Fall annehmen, wodurch die ganze Hypothese über den Haufen geworfen würde. Ist aber das erste, so folget daraus, daß es nicht unmöglich ist, die Dinge auf einem andern Wege, als durch Worte zu erkennen. Und es erhellet daraus die Nothwendigkeit eines Kriteriums der Wahrheit, durch welches die Richtigkeit der Worte beurtheilt werden muß, und das um so mehr, wenn man sie für Kopien der Dinge hält, deren Uebereinstimmung erst dann eingesehen werden kann, wenn man die Dinge erkennt hat [202]).

Das Resultat, welches Plato daraus zog, war dieses: daß er die eine und andere Meinung weder ganz verwerfen noch ganz annehmen konnte [203]). Er unter-

nen. Es kann seyn, daß keine einzige die Kritik aushält, wie Menage behauptet, aber selbst diese Kritik würde am unrechten Orte angebracht seyn. Denn es ist nur zu gewiß, daß es Plato mit diesen Wortforschungen gar kein Ernst war, sondern daß er nur die Sophisten auf eine feine Art persiflirte. Dies wird schon durch die Ausdrücke: er sey von Euthyphrons Weisheit begeistert; Euthyphrons Weisheit sey in ihn übergegangen; er sey über seine überschwänglichen Einsichten erstaunt u. s. w. (man sehe S. 256. 261. 276. 279. 280. 283. 291.) ausser allem Zweifel gesetzt.

202) Cratylus S. 343.

203) Cratylus S. 236. εμοι μεν ουν και αυτῳ αρεσκει μεν, κατα το δυνατον ὁμοια ειναι τα ονοματα τοις πραγμασι· αλλα μη ὡς αληθως το του Ἑρμογενους,

scheidet nehmlich das Materiale und das Formale der Worte. Das letzte ist der Begriff (λογος), der durch das Wort bezeichnet wird; jenes ist das bloße Zeichen. Das Zeichen kann nun willkührlich gewählt seyn, aber der zu bezeichnende Begriff ist durch die Natur des Gegenstandes bestimmt. Der Zweck der Sprache ist, Objecte, oder vielmehr die Begriffe von Objecten zu bezeichnen, und sie von einander zu unterscheiden. Man kann daher jedes Wort als eine Darstellung (μιμησις) betrachten. Aber nicht jede Darstellung und Nachahmung ist ein Wort. Wenn man die Stimme eines Thiers durch Töne nachahmt, so ist es ein bloßes Nachahmen, aber kein Nennen, so wie ein Gemälde kein Wort ist. Das Wort ist eine Darstellung für den Verstand durch die Begriffe, als eine mittelbare Darstellung der Objecte. Eigentlich sollte nun das Zeichen durch das zu Bezeichnende bestimmt seyn; weil dieses aber nicht durchgängig möglich ist, so ist die Willkühr nicht ganz von der Sprache ausgeschlossen. Dieses hindert auch nicht den Zweck der Sprache, Belehrung und Mittheilung, sobald man nur mit dem Zeichen allgemein einerlei Begriff verbindet. Aber nothwendig muß es etwas außer den Worten geben, wonach man diese beurtheilet [204].

Plato

νας, γλισχρα ῃ ἡ ὁλκη αὑτη της ὁμοιοτητος, αναγκαιον δε ῃ και τῳ φορτικῳ τουτῳ προσχρησθαι, τῃ συνθηκῃ.

204) Cratylus S. 311. 312. ει τις αυτο τουτο μιμεισθαι δυναιτο ἑκαστου την ουσιαν γραμμασι τε και συλλαβαις, αρ' ουκ αν δηλοι ἑκαστον ὁ εστιν; 249-251. 333-335. Epistola VII. S. 133. ονομα τε αυτων φαμεν ουδεν ουδενι βεβαιον ειναι, κωλυει δ' ουδεν

τα

Plato berührt zuweilen die Frage über den Ursprung der Sprache. Er denkt sich überhaupt die Sprache als ein Product eines Verstandes (διανοια), und er konnte nicht anders, weil er sie hauptsächlich nur als Bezeichnung des Gedachten betrachtet. Es fragt sich nun aber weiter: ob eine göttliche Intelligenz oder die menschliche Vernunft Ursache der Sprache ist. Ungeachtet er diese Frage nur berührt, so kann man doch leicht sehen, wofür er sich erklärt. Die Ableitung einer Sprache von der Gottheit kommt ihm wie die Maschine in den Schauspielen vor, wo eine Gottheit erscheint, wenn der Knoten der Verwickelung nicht gelößt werden kann. Er ist also für den menschlichen Ursprung der Sprache [205]).

Der Einfluß der Sprache auf philosophische Untersuchungen war dem Plato nicht entgangen. Daher giebt er auch einige Regeln an, welche der Denker zu befolgen hat. So wie jedes Wort eine Bedeutung hat, wenn es nicht ein bloßer Schall ist, so kann auch jedes Wort im strengen Sinne nur einen Gegenstand bezeichnen. Es giebt daher eigentlich keine Synonyme. So lange man daher eine und dieselbe Sache mit mehr als einem Wort ausdrückt, so kann man sicher schließen, daß der eigentliche Begriff derselben noch nicht gefunden ist. Es ist also gleich nothwendig, die Begriffe zu erörtern, als die

τα νυν στρογγυλα καλουμενα, ευθεα κεκλησθαι. Sophista S. 297. Φαινεται δε ὁ λεγομεν, σύμμιξις αισθησεως και δοξης.

205) Cratylus S. 296. 343. 316. ει μη αρα δη ὡσπερ οἱ τραγῳδοποιοι, επειδαν τι απορωσιν, επι τας μηχανας καταφευγουσι, θεους αιροντες, και ἡμεις ὁυτως ειποντες απαλλαγωμεν, ὁτι τα πρωτα ονοματα οἱ θεοι εθεσαν, και δια ταυτα ορθως εχει.

die Bedeutung der Worte zu bestimmen, und ähnliche Worte zu unterscheiden. Wo es auf Strenge und Genauigkeit im Denken ankommt, ist dies eine unerlaßliche Pflicht, ob es gleich anderswo gegen den guten Geschmack ist und Pedanterei verräth, die Worte nach der größten Strenge abzuwägen [206]).

Zweiter Theil.

Physiologie (Metaphysik).

Die Darstellung der Platonischen Metaphysik, von welcher Wissenschaft die erste Idee Plato hatte, deren Erfindung also ihm mit eben dem Recht zugeschrieben werden kann, als dem Aristoteles, ist eine der schwierigsten Arbeiten, weil dieser Theil seiner Philosophie schon an sich dunkel und verworren, dann aber auch am meisten fragmentarisch in seinen Schriften abgehandelt ist. Diese Bruchstücke zusammen zu lesen, kostet wenig Mühe; aber sie zu einem Ganzen zusammen reihen, das ist es, was die Darstellung erschweret. Denn von dem eignen Gliederbau seines Systems wissen wir zu wenig, um diesen zum Leitfaden zu nehmen, und in den Zuschnitt unserer ehemaligen Metaphysik wollen sich seine Lehrsätze auch nicht fügen, theils weil immer einer den andern voraussetzt, und man seine Theologie nicht ohne die Psychologie und Kos-

206) Sophista S. 256. Theaetet. S. 139. το δε ευχερες των ονοματων τε και ρηματιων, και μη δι' ακριβειας εξεταζομενον; τα μεν πολλα ουκ αγεννες, αλλα μαλλον το τουτου εναντιον ανελευθερον· εςι δε ότι αναγκαιον.

Kosmologie, und diese nicht ohne jene vollkommen verstehen kann, theils weil zur systematischen Verbindung noch nicht genug vorgearbeitet ist, auch noch zu viele Lücken vorkommen.

Indessen siehet man doch bald, daß bei allen diesen speculativen Zurüstungen der eigentliche Zweck der Vernunft auf die Erkenntniß Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, und zwar aus einem doppelten Interesse der Speculation und der Moral, gerichtet war. Das Interesse, mit welchem diese Gegenstände bearbeitet sind, führen uns schon von selbst auf dieses Resultat. Die Idee der Gottheit ist der Mittelpunct seines ganzen Systems, es hat nur in diesem Einheit und Haltung. Es ist das letzte Glied in der ganzen Kette seines Raisonnements. Alles, was die Vernunft so angelegentlich zu wissen verlangt, die Erkenntniß der Dinge und der Bestimmung des Menschen, die Erreichung des letzten Zwecks und selbst die Möglichkeit, daß die Vernunft dies alles erkennen kann, hängt zuletzt davon ab, daß ein Gott ist. Dieses ist also der Punct, den wir bei Darstellung seines Systems fest halten müssen. Es kann nur darüber noch die Frage seyn, ob wir dieses System analytisch oder synthetisch, oder mit andern Worten, ob wir mit dem letzten Princip anfangen oder schließen sollen? Durch das Erste siehet man deutlicher, wie Plato auf sein System kam, durch das Zweite kann man dieses selbst besser übersehen. Doch vielleicht ist es das beste, beide Methoden mit einander zu verbinden, und diesen Ideengang hat uns selbst Plato aufgezeichnet [207]. Wir werden also erst Platos Ideengang entwickeln, durch welchen er auf die Idee der Gottheit als das letzte Princip alles Seyns und Erkennens kam, dann die

207) de Republ. VI. S. 124.

Lehre von Gott, von der Welt und der Seele, in wie fern sie Plato bearbeitet hat, darstellen, voraus aber einige ontologische Begriffe und Sätze schicken, welche zum bessern Verstehen seiner Lehrsätze erforderlich sind.

I.

Entwickelung einiger metaphysischer Begriffe und Grundsätze.

Das Wort ον ist in der Platonischen Philosophie sehr vieldeutig. Es bedeutet a) überhaupt das Object einer Vorstellung, das, was vorgestellt und gedacht wird [208]. b) Das Objective, was sich auf ein Object beziehet [209]. c) Das Positive im Gegensatz des Negativen, oder der Inbegriff von realen Merkmalen, welche den Begriff eines Objects ausmachen [210]. d) Das Beharrliche und Bleibende in Gegensatz der wechselnden Bestimmungen [211]. e) Das Wesen im Gegensatz des Nichtwesentlichen, Zufälligen (ποιον) [212]. f) Das, was objective Realität ausser der Vorstellung hat, das Existirende [213]. g) Ein Object, sowohl das in der Idee gedachte, welches in seinen Prädicaten unveränderlich ist, als das Object, was angeschaut

208) Theaet. S. 148. 149. Phaedo S. 179.

209) Sophista S. 295.

210) Sophista S. 281, 295.

211) Timaeus S. 343.

212) Epistola VII. S. 132.

213) Sophista S. 206.

schaut wird, und in seinen Prädicaten **veränderlich** ist [214]. Das ον ist also überhaupt ein Ding, welches nach den Kategorien bestimmt gedacht wird.

Das Gegentheil von ον ist μη ον. Dieses ist entweder das dem ον **contradictorisch entgegengesetzte**, oder nur ein von demselben **Verschiedenes**. In der ersten Bedeutung wäre es etwas, dem gar keine Realität zukommt, ein **Unding**. Das läßt sich aber gar nicht denken. Denn jedes Object wird durch Merkmale gedacht. **Mit dem aber, was gar nicht ist, läßt sich kein einziges positives Merkmal verbinden**, und es müßte also durch lauter **Negationen** vorgestellt werden, wobei aber in Gedanken Nichts übrig bleibt. [Ein **Unding läßt sich nicht denken**, und was sich nicht denken läßt, kann auch nicht wirklich seyn [215]. Das μη ον läßt sich also nur in der zweiten Bedeutung denken, wo es noch immer etwas **Reales** bedeutet, das aber von einem andern Realen **verschieden**, also nur von dem letzten verneinet wird; es ist mit einem Wort das **Negative in logischer nicht in realer Bedeutung** [216].

Uns

214) Timaeus S. 301. 348. Phaedo S. 179. 180. Sophista S. 266. τῳ φιλοσοφῳ αναγκη — ὁσα ακινητα και κεκινημενα το ον τε και το παν ξυναμφοτερα καλειν.

215) Sophista S. 241, 243. συννοεις ουν, ὡς ουτε φθεγξασθαι δυνατον ορθως, ουτ' ειπειν, ουτε διανοηθηναι το μη ον αυτο καθ' αυτο, αλλ' εςιν αδιανοητον τε και αρρητον, και αφθεγκτον, και αλογον. — τῳ μη οντι των οντων μηδεν προσγιγνεσθαι δυνατον. S. 286.

216) Sophista S. 289, 286.

Unter einem Dinge verstehen wir den Inbegriff von Merkmalen, die ihm zukommen, und durch welche wir es vorstellen. Bei einem Menschen stellen wir uns Farbe, Gestalt, Größe, Tugenden und Laster vor, Merkmale, die wir in die Einheit eines Objects zusammenfassen. Jedes Ding ist in dieser Rücksicht Eins und Vieles. Vieles, in Rücksicht auf die Merkmale, die wir uns bei einem Objecte denken; Eins, weil dieses Mannichfaltige in die Einheit eines Objects aufgenommen wird [217]). Der Inbegriff von diesen Merkmalen macht das Wesen dieses Objects aus; es sind die positiven Merkmale, in Ansehung deren das Object ist, das heißt, bestimmt wird. Indem aber ein Merkmal in das Object aufgenommen wird, wird dadurch das Gegentheil ausgeschlossen. Ein Object mit bestimmten Prädicaten unterscheidet sich durch dieselbe von andern Dingen. Indem es von alle dem, was es selbst nicht ist, unterschieden wird, denken wir uns Merkmale, die von dem Object ausgeschlossen werden, und bestimmen, was das Object nicht ist. Dieses sind die negativen Prädicate. Die Bewegung ist z. B., mit sich selbst verglichen, identisch (ταυτον), aber sie ist nicht die Identität selbst. In der ersten Rücksicht kommt die Identität der Bewegung zu, in der andern wird sie von ihr ausgeschlossen; wir bestimmen die Bewegung in dem ersten Falle positiv, im zweiten negativ [218]). Ein negatives Merkmal in Rücksicht auf das Object, von dem es ausgeschlossen wird, ist μηον, das ist, es ist nicht

217) Sophista S. 269. ὁυτως ἑν ἑκαςον ὑποθεμεναι παλιν αυτο πολλα και πολλοις ονομασι, λεγομεν. Parmenides S. 76. 77. Philebus S. 215.

218) Sophista S. 276, 280.

nicht dasselbe Object, es gehört nicht mit in den Inbegriff seiner Merkmale. An sich hat das negative Merkmal so gut Realität, als ein positives. Wäre es nicht etwas Reales, so könnte es nicht gedacht werden. Nur das Reale kann mit dem Realen vereiniget oder von demselben ausgeschlossen werden. Dieses μη ον stehet unter dem Gattungsbegriff des verschiedenen (ἑτερον θατερον) oder unter dem Grundsatz: alles was von einem Objecte verschieden ist, wird, insofern es verschieden ist, von demselben ausgeschlossen [219]).

Jedes Ding ist Vieles und unendlich Vieles nicht, das heißt, es enthält eine Vielheit von positiven, und eine Unendlichkeit von negativen Merkmalen [220]). Denn die Merkmale, unter denen ein Ding gedacht wird, lassen sich bestimmt aufzählen, aber nicht die negativen, weil die Vergleichung, wie andere verschiedenen Dingen, worauf sie beruhen, keine Grenzen hat.

Das Wort ουσια und ειναι hat fast dieselben Bedeutungen, als ον. Es bedeutet a) ein reales Object, ein Ding, sowohl ein veränderliches als unverän-

der-

219) Sophista S. 282. και το ον αῤ ἡμιν, ὁσα περ εϛι τα αλλα, κατα τοσαυτα ουκ εϛιν. εκεινα γαρ ουκ ον, ἑν μεν αυτο εϛιν, απεραντα δε τον αριθμον τ' αλλα ουκ εϛιν αυ. S. 286.

220) Sophista S. 281. περι ἑκαϛον των ειδων πολυ μεν εϛι το ον, απειρον δε πληθει το μη ον. S. 286. ὡϛε το ον αναμφισβητως αυ μυρια επ' μυριοις ουκ εϛι· και τ' αλλα δη καθ' ἑκαϛον ὁυτω και ξυμπαντα πολλαχη μεν εϛι, πολλαχη δ' ουκ εϛι. S. 295.

derliches [221]). b) Die Realität, oder das Prädicat, welches jedem Dinge, in sofern es ist, zukommt [222]). c) Das Wesen oder den Inbegriff von Merkmalen eines Dinges [223]). d) Das Seyn ausser der Vorstellung, die Existenz [224]).

Jedem Ding kommt eine Zahl zu. Denkt man sich Objecte, so muß man sie als ein, zwei oder mehrere Objecte denken. Die Zahlbegriffe sind bei dem Plato reine Begriffe, und eine Bedingung, unter welcher Objecte gedacht werden. Ungeachtet Plato den reinen Begriffen noch nicht bis auf den Grund nachgespürt hatte, so erkannte er doch, daß diese Begriffe von dem Denken unzertrennlich, und die Denkakte der Grund derselben sind, daß daher, so wie der Verstand etwas als verschieden deutlich unterscheidet, sich der Gedanke von einem und wieder einem Objecte unwiderstehlich aufdringet [225]).

Ganz

221) Philebus S. 241. Phaedo S. 178. Theaetet. S. 124, 128.

222) Sophista S. 268. και αποδων αυτων, (στασεως και κινησεως) προς την της ουσιας κοινωνιαν ὀντως ειναι προσειπας αμφοτερα.

223) Cratylus S. 312.

224) Sophista S. 206.

225) Sophista S. 242. ανάγκη τὸν τι λεγοντα ἓν γε τι λεγειν. ἑνος γαρ δη το γε τι φησεις σημειον ειναι. το δε τινε, δυοιν. το δε τινες, πολλων de Republica VII. S. 146. 147. ουκουν, εαν δυο φαινηται, ἑτερον τε και ἓν ἑκατερον φαινεται; φαι; ει αρα ἓν ἑκατερον, αμφοτερα δε δυο, τα γε δυο

Ganz (ὁλον, το παν) heißt etwas, das alle Theile hat, aus denen es besteht, wo nichts fehlt, Alle Theile zusammen genommen sind das All. Das Ganze und das All sind Eins. Jede Zahl als Zahl ist ein Ganzes; denn so viel Theile zusammen genommen werden, so groß ist die Zahl [226]).

Was aus Theilen besteht, ist zusammengesetzt, und daher auch theilbar (μεριϛον, συνθετον). Was nicht aus Theilen besteht, ist einfach, untheilbar, z. B. die Einheit, der Punct, ein Laut (αμερες, αξυνθετον). Das Zusammengesetzte besteht entweder aus ähnlichen Theilen (ὁμοιομερες) wo das Ganze von den Theilen nur durch die Quantität verschieden ist, z. B. Wasser, Gold; oder aus unähnlichen Theilen (ανομοιομερες), wo die Theile nicht blos durch die Quantität von dem Ganzen verschieden sind, z. B. ein Haus [227]). — Das Zusammengesetzte ist auflösbar; so wie es zusammengesetzt worden, kann es auch wieder in seine Theile zerlegt werden. Und eben daher ist es auch veränderlich. Das Einfache ist unveränderlich und unzerstörbar [228]).

Die Merkmale eines Dinges, die seinen Begriff ausmachen, sind entweder veränderlich oder unver-

δυο κεχωρισμενα νοησει. ου γαρ αν αχωριϛα γε δυο ενοει, αλλ᾽ ἑν. Theaetet. S. 141.

226) Theaetet. S. 182. 183. ελεγομεν ὁτι ὁυ αν μερη η, το ὁλον τε και παν, τα παντα μερη εϛαι. Parmenides S. 94.

227) Diogenes Laert. III. §. 107. Phaedo S. 178.

228) Phaedo S. 178.

veränderlich. Diese kommen ihm beständig, und jene zufällig zu; durch diese ist es, was es ist (ὀν), durch jene ein so beschaffenes Ding (ποιον)[229]. Der Inbegriff der unveränderlichen und nothwendigen Merkmale machen das Wesen eines Dinges aus. Also ist in der Idee das Wesen eines Dinges bestimmt. (Man sehe oben S. 298).

Das Ding an sich (ὀν) ist dasjenige, was keine andere Eigenschaften hat, als die zum Wesen gehören; es ist also durchaus unveränderlich. Aber auch an den veränderlichen Dingen bleibt das, was zu seinem Wesen gehört, so lange es dasselbe Ding ist, unverändert[230]. Nur die veränderlichen Beschaffenheiten (für welche Plato den Ausdruck ποιοτητες erfand)[231]) wechseln an dem Dinge, d. i. es treten immer neue an deren Stelle; sie sind in einem beständigen Werden. Seyn kommt ihnen nicht zu, sondern ein Wirklichwerden. Daher heißen sie Veränderungen, und sind von doppelter Art, nehmlich entweder Veränderung der Raumverhältnisse, Bewegung, (φορα, περιφορα) oder Veränderung der Qualität und Quantität, Ver-

229) Epistola VII. S. 133. Timaeus S. 343. Phaedo S. 179, 149.

230) Timaeus S. 343. ὁυτω δη τουτων ουδεποτε των αυτων ἑκαςων φανταζομενων, ποιον αυτων, ὡς ον ὁτι ουν τουτο και ουκ αλλο παγιως διισχυριζομενος, ουκ αισχυνει γε τις ἀυτον, ουκ εςιν. — φευγει γαρ ουκ ὑπομενον την του τοδε και την τουτου και την τῳδε, καὶ πασαν ὁση μονιμα ὡς οντα αυτα ενδεικνυται φασις.

231) Theaetet. S. 134.

Veränderung im engern Sinn (κινησις, αλλοιωσις) [232]. Während dieser Veränderungen aber bleibt das Ding, an dem die Veränderungen vorgehen, unverändert. Denn, man könnte sonst nicht sagen, daß was verändert worden, wenn nicht das Subject der Veränderungen beharrte, und man könnte es ohne das nicht als ein für sich bestehendes Object sich denken [233]. Dieses ist der Anfang zur Erörterung des Begriffs der Substanz, obgleich Plato selbst noch nicht diesen Begriff an ein besonderes Sprachzeichen gebunden hat. Wir werden weiter unten sehen, daß die

232) Definition. S. 287. γενεσις κινησις εις ουσιαν. Timaeus S. 301. και τι το γιγνομενον μεν ον δε ουδεποτε. Sophista S. 263. την γενεσιν αλλοτε αλλως εχειν Φατε. de Legibus X. S. 83. 84. Theaetet. S. 132, 133. αρα κινεισθαι καλεις, όταν τι χωραν εκ χωρας μεταβαλλη, η και εν τω αυτω ςρεΦηται; — τουτο μεν τοινυν έν εςω ειδος. όταν δε η μεν εν τω αυτω, γηρασκη δε, η μελαν εκ λευκου, η σκληρον εκ μαλακου γιγνηται η τινα αλλην αλλοιωσιν αλλοιωται, αρα ουκ αξιον έτερον ειδος Φαναι κινησεως; δυο δη λεγω τουτω ειδη κινησεως, αλλοιωσιν, την δε περιΦοραν. Plato nennt die Veränderungen auch τα γιγνομενα, γενεσεις, παθηματα und παθη.

233) Timaeus S. 343. εν ῳ δε εγγιγνομενα έκαςα αυτων Φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται, μονου εκεινο αν προςαγορευειν, τω τε τουτο και τω τοδε προςχρωμενους ονοματι. de Legib. X. και μην συγκρινομενα μεν αυξανεται, διακρινομενα δε Φθινει, τοτε όταν ή καθεςηκυια έκαςων εξις διαμενη. μη μενουσης δε αυτης, δι' αμΦοτερα απολλυται.

die Ideen und der Raum nach seiner Vorstellung die Bedingung der Substanzialität der körperlichen Substanzen sind.

Gesetze der Veränderung. Wenn ein Ding verändert wird, so muß es vorher nicht das gewesen seyn, was es wird, sondern das Gegentheil. Wenn etwas groß wird, so muß es vorher klein gewesen seyn; wenn es in Bewegung kommt, so muß es vorher geruhet haben. Plato drückt dieses so aus: Aus dem Entgegengesetzten wird das Entgegengesetzte, welches aber weiter nichts sagen will, als ein entgegengesetzter Zustand folgt auf dem andern [234]. Das Entgegengesetzte selbst kann nicht das Gegentheil von sich selbst werden, so daß z. B. die Schönheit in Häßlichkeit überging, oder die Wärme Kälte würde: denn dieses ist ein Widerspruch. Sie können daher nur an einem Dinge wechseln, welches fortdauert, und das in Ansehung der wechselnden Beschaffenheiten verändert wird. Ohne ein Beharrliches giebt es keine Veränderung [235]. Nur vermittelst der Zeit ist

234) Phaedo S. 160. αῤ ὁυτωσι γιγνεται ἁπαντα, ουκ αλλοθεν η εκ των εναντιων τα εναντια, ὁσοις τυγχανει ον τοιουτον τι; — ὁιον, ὁταν μειζον τι γιγνηται, αναγκη που, εξ ελαττονος οντος προτερον, επειτα μειζον γιγνεσθαι. Protagoras S. 157, 158.

235) Phaedo S. 233, 234. τοτε μεν γαρ ελεγετο, εκ του εναντιου πραγματος το εναντιον πραγμα γιγνεσθαι. νυν δε ὁτι αυτο το εναντιον ἑαυτῳ εναντιον ουκ αν ποτε γενοιτο. τοτε μεν γαρ περι των εχοντων τα εναντια ελεγομεν, επονομαζοντες αυτα τῃ εκεινων επωνυμιᾳ; νυν δε περι εκεινων αυτων, ὡν ενοντων εχει την επωνυμιαν τα ονομαζομενα.

ist es möglich, daß etwas entgegengesetztes mit einem Dinge verbunden werden kann, das ist nach und nach; denn zugleich wäre es ein Widerspruch [236]). Das Object muß also von dem einen Zustand in den andern übergehen. Zwischen beiden ist etwas Mittleres, nehmlich der Uebergang (γενεσις) worin eigentlich die Veränderung besteht. Der Uebergang ist aber auf eine zweifache Art möglich, von dem einen zum andern, oder von diesem zu jenen, z. B. vom Zunehmen zum Abnehmen, oder vom Abnehmen zum Zunehmen [237]). Es fragt sich, wie dieser Uebergang geschiehet, nach und nach, durch Grade oder auf einmal (εξαιφνης). Plato scheint beides zu behaupten. Denn er sagt einmal: die Veränderung nehme ihren Anfang, gehe von einem Grade zum andern fort, bis sie wahrgenommen werde [238]). An einem andern Orte behauptet er aber das Gegentheil aus folgendem Grunde: Wenn sich etwas bewegt, so kann es, so lange es in Bewegung ist, nicht zu dem entgegengesetzten Zustande der Ruhe, und so lange es ruhet, kann es nicht aus der Ruhe in die Bewegung übergehen. Die Veränderung kann also nicht suc-

236) Parmenides S. 136. εν αλλῳ ἀρα χρονῳ μετεχει, και εν αλλῳ ου μετεχει, ὁυτω γαρ αν μονως του αυτου μετεχοι τε και ου μετεχοι. Gorgias S. 106. Philebus S. 211.

237) Phaedo S. 261.

238) de Legibus X. S. 84. γιγνεται δη παντων γενεσις, ἡνικ' αν τι παθος ῃ. δηλον ὡς ὁποταν αρχη λαβουσα αυξην, εις την δευτεραν ελθῃ μεταβασιν, και απο ταυτης εις την πλησιον, και μεχρι τριων ελθουσα, αισθησιν σχῃ τοις αισθανομενοις.

cessive in der Zeit, sondern sie muß in einem Augenblicke geschehen [239]).

Die Veränderung ist ein Wechsel von Bestimmung eines Dinges, eine hebt an zu seyn, und die andere hört auf. Es entstehet also etwas. Alles, was entstehet, setzt eine Ursache voraus, in Ansehung deren es Wirkung genannt wird (ποιησης, γενεσης) [240]). Einen Beweis von diesem Grundsatze findet man bei dem Plato nicht; wahrscheinlich schien er ihm keines Beweises bedürftig zu seyn, weil er, in der Natur des Verstandes gegründet, von selbst einleuchtet. Ursache ist dasjenige, was macht, daß etwas ist, oder wird, was vorher nicht war. Mit dem Begriffe der Ursache ist die Vorstellung des Vorhergehens, und mit dem der Wirkung der des Nachfolgens unzertrennlich verknüpft. Denn eher ist dasjenige, was ohne etwas anders, später dasjenige, was ohne etwas anders nicht seyn kann [241]). Mit der Ursache darf dasjenige

239) Parmenides S. 138. ου γαρ εκ γε του ἑςαναι, ἑςωτος ετι, μεταβαλλει, ουδ' εκ της κινησεως κινουμενης ετι μεταβαλλει· αλλα ἡ εξαιφνης ἀυτη φυσις ατοπος τις εγκαθηται, μεταξυ της κινησεως τε και ςασεως, εν χρονῳ ουδεν ουσα. Man könnte aus dem Beisatz ατοπος schliessen, daß diese Behauptung dem Plato selbst nicht die richtige schien.

240) Timaeus S. 302. παν δε αὐ το γιγνομενον ὑπ' αιτιου τινος εξ αναγκης γιγνεςθαι. παντι γαρ αδυνατον χωρις αιτιου γενεσιν σχειν. Philebus S. 240.

241) Aristoteles Metaphysicor. V. c. 11. τα μεν τῃ ὀυτω προτερα λεγεται και ὑςερα, τα

nige nicht verwechselt werden, was die Wirkung beförderte oder was eine Bedingung ist, ohne welche die Ursache nicht wirken kann (Ξυναιτια) [242]).

Zwischen der Ursache und der Wirkung ist ein nothwendiges Verhältniß. Wo eine Ursache ist, muß auch eine Wirkung seyn, und umgekehrt. Wenn die Ursache aufhört zu seyn, so muß auch die Wirkung aufhören. Wie die Ursache wirkt, so muß auch die Wirkung beschaffen seyn [243]).

Es giebt freie und physische Ursachen. Die physischen wirken nur dann, wann sie von Etwas anderm in Bewegung gesetzt werden; der letzte Grund des Wirkens liegt außer ihnen. Sie machen daher eine Reihe aus, in welcher jede Ursache wieder von einer andern bestimmt, d. i. als Wirkung gedacht wird. Plato nennt diese Ursache und ihren Zusammenhang zuweilen αναγκη, Naturnothwendigkeit. — Freie Ursachen sind diejenigen, welche durch Vernunft, nach Zwecken wirken, diese bestimmen sich selbst zum Wirken, jene werden durch äußern Zwang bestimmt; das Wirken der ersten geschiehet nach bestimmten unveränderlichen Gesetzen, die sie sich selbst durch ihre Ver-

τα δε κατα φυσιν, ὁσα ενδεχεται ειναι ανευ αλλων, εκεινα δε ανευ εκεινων μη, ᾗ διαιρεσει εχρητο ὁ Πλατων. Philebus S. 240. αῤ ουν ἡγειται μεν το ποιουν αει κατα φυσιν, τα δε ποιουμενον επακολουθει γιγνομενον.

242) Philebus S. 241. αλλο αρα, και ου ταυτον, αιτιά τ᾽ εςι, και το δουλευον εις γενεσιν αιτια. Phaedo S. 224. ὁτι αλλο μεν τι εςι το αιτιον τῳ οντι; αλλο δ᾽ εκεινο, ανευ ὁυ το αιτιον ουκ αν ποτ᾽ ειη αιτιον. Timaeus S. 336.

243) Gorgias S. 65. Lysis S. 248.

nunft gegeben haben. Das Wirken der letztern ist veränderlich, ohne bestimmte Ordnung, weil es vom Einflusse anderer Dinge abhängt. Diese sind dem Range nach die ersten, jene die zweiten Ursachen [244]).

Wenn es eine Reihe von Ursachen giebt, die von andern in Thätigkeit gesetzt werden, (bedingt sind) so muß es eine erste (absolute) Ursache geben, die in ihrem Wirken von nichts anderm abhängig ist. Beweis. Wenn in einer Reihe alle Ursachen bedingt sind, so giebt es keinen Anfang in der Reihe, keine Ursache, die die Reihe beginnt. Sie läßt sich also nur so denken, daß wir eine erste Ursache, die den Grund ihrer Wirksamkeit in sich selbst hat, annehmen [245]). Die absolute Ursache (αρχη) setzt keine andere Ursache voraus, sie

244) Timaeus S. 337. τον δε νου και επιςημης εραςην αναγκη τας της εμφρονος φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. ὁσαι δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ' εξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον. και δη κατα ταυτα και ἡμιν λεκτεα μεν αμφοτερα τα των αιτιων γενη, χωρις δ' ὁσαι μετα νου καλων και αγαθων δημιουργοι, και ὁσαι μονωθεισαι φρονησεως το τυχον ατακτον ἑκαςοτε εξεργαζονται. Epinomis S. 254, 255. Phaedo S. 221-224.

245) De Legibus X. S. 86. ὁταν ἑτερον αλλο ἡμιν μεταβαλῃ, και τουτο αλλο ἑτερον αει, των τοιουτων αρα εςαι ποτε τι πρωτον μεταβαλλον; και πως, ὁταν ὑπ' αλλου κινηται, τουτ' εςαι ποτε των αλλοιουντων πρωτον; αδυνατον γαρ. αλλ' ὁταν αρα αυτο αὑτο κινησαν ἑτερον αλλοιωσῃ, το δ' ἑτερον αλλο και οὑτω δη χιλια επι μυριοις γιγνηται τα κινηθεντα μων αρχη τις αυτων εςαι της κινησεως ἁπασης αλλη, πλην ἡ της αυτης ἁυτην κινησασης μεταβολη;

sie kann also weder entstehen noch vergehen. Denn wäre sie entstanden, so wäre sie nicht die erste, sondern über ihr wäre es noch eine höhere Ursache. Alles was entstanden ist, hat den letzten Grund seines Daseyns in einer absoluten Ursache; wenn also diese aufgehoben wird, so muß auch das Daseyn alles Entstandenen aufgehoben werden, und weder dieses noch jene kann je wieder Daseyn erhalten [246]).

Dem Wirken stehet das Leiden (πασχειν) entgegen. Wenn ein Ding etwas wirkt, so muß auch etwas seyn, in welches gewirkt wird [247]). Das Wirken und Leiden setzt ein Vermögen (δυναμις) voraus. Ein Vermögen ist dasjenige, was den Grund der Möglichkeit des Wirkens und Leidens enthält. Ein Vermögen kann nicht den Grund zu der einen Wirkung und zu dem Gegentheil derselben enthalten. Wo daher entgegengesetzte Wirkungen vorkommen, so müssen auch verschiedene Vermögen angenommen werden [248]).

Möglich ist, was sich ohne Widerspruch denken läßt; unmöglich, was sich nicht denken läßt. Wirklich ist,

246) Phaedrus S. 318. αρχη αγενητον. εξ αρχης γαρ αναγκη παν το γιγνομενον γιγνεσθαι, αυτην δε μηδ' εξ ἑνος. ει γαρ εκ του αρχη γιγνοιτο, ουκ αν εξ αρχης γιγνοιτο. — αδιαφθορον, αρχης γαρ δη απολομενης, ουτε αυτη ποτε εκ του, ουτε αλλο εξ εκεινης γενησεται· ειπερ εξ αρχης δει τα παντα γιγνεσθαι.

247) Gorgias S. 65. ει τις τι ποιει, αναγκη τι ειναι και πασχον ὑπο τουτου του ποιουντος.

248) de Republica V. S. 60. Sophista S. 262. Definitiones S. 300. δυναμις ἑξις καθ' ἡν το εχον δυνατον.

ist, was Object einer Vorstellung ist. Es giebt also wirklich Gegenstände des Verstandes und der Vernunft [249]. Dieser Begriff gehet aber nur auf die subjective Wirklichkeit, obgleich Plato den Unterschied zwischen objectiver und subjectiver Realität noch nicht scharf genug gefaßt und betrachtet hat. Aber man siehet wohl, daß er nach einem Merkmale der objectiven Wirklichkeit forschte, welches zu finden nicht leicht war; und daher schwankt er zwischen verschiedenen Begriffen hin und her. Einmal siehet er das Vermögen zu wirken und zu leiden, als das Merkmal an, woraus sich die Wirklichkeit eines Dinges erkennen lasse [250]. Hier hat er aber Vermögen mit Kraft verwechselt. Ein anderes Merkmal ist die Zeitbestimmung. Alles, was ist, muß in irgend einer Zeit seyn [251]. Dieses paßt aber sowohl auf bloß vorgestellte, als auch außer der Vorstellung existierende Objecte. Und darin hat er freilich Recht, daß alles, was vorgestellt wird, unter Bestimmungen der Zeit stehen muß; aber er erklärt sich nicht über den Grund dieses Gesetzes, ob es in den Objecten, oder in dem vorstellendem Subjecte gegründet sey. Dieses führt uns auf den Platonischen Begriff von Zeit, bei dem wir noch etwas verweilen müssen.

Plato war der erste Philosoph, der über die Zeit nachgedacht hat. Indessen haben seine Begriffe über diesen Gegenstand immer etwas Dunkles, und man siehet leicht

249) Timaeus S. 347. Theaet. S. 148. 149.

250) Sophista S. 262.

251) Parmenides S. 104. 127. το δε ειναι αλλο τι εςιν η μεθεξις ουσιας μετα χρονου του παροντος; ὡσπερ το ην μετα του παρεληλυθοτος, και αυ το εςαι μετα του μελλοντος, ουσιας εςι κοινωνια;

leicht, daß er bei einzelnen hellen Blicken, doch sich keine Rechenschaft geben konnte, was die Zeit eigentlich sey. Da er sie noch nicht als eine subjective Bedingung des Vorstellens betrachten konnte, so mußte sie ihm nothwendig als etwas Objectives vorkommen, welches aber jedem Versuch, es in Begriffe zu fassen, widersteht, weil man immer wieder die Zeit zur Vorstellung der Zeit bringen muß. Er konnte daher auch die Zeit als etwas Entstandenes betrachten. Aber diese ist eigentlich nur ein Nachbild der wahren Zeit, die weder vergeht noch entsteht, und man hat ihn daher mißverstanden, wenn man von ihm schlechthin behauptete, er lasse die Zeit entstehen. Denn er redet nur von der empirischen Zeit, oder von der Zeitbestimmung nach dem astronomischen oder bürgerlichen Jahr, in welcher Bedeutung er wohl sagen konnte, die Zeit sey die Bewegung der Sonne, oder das Maaß der Bewegung, und nur die Planeten seyen dazu bestimmt, das Zeitmaaß durch ihre Bewegungen zu geben [252]). Die wahre Zeit (αιων) ist die Ewigkeit, die Zeit ohne Anfang und Ende, oder die ewige Dauer unveränderlicher Wesen (Noumenen). In dieser aber ist keine andere Zeitbestimmung möglich, als durch das Seyn selbst, und man kann von diesem Wesen nur sagen, es ist, aber nicht es war, oder wird seyn. Diese Zeitbestimmungen gelten bloß von den veränderlichen Dingen in der empirischen Zeit. Die empirische Zeit bestehet in der Folge von Veränderungen, die nur dadurch ein Bild der Ewigkeit wer-

252) Timaeus S. 317. Aristoteles Physicor. IX. c. 1. Diogenes III. §. 73. Plutarchus Physicor. Decret. I. c. 22. χρονος ἡ του ουρανου κινησις, διαστημα της του κοσμου κινησεως. Definit. S. 287. χρονος ἡλιου κινησις, μετρον φορας.

werden kann, daß sie unaufhörlich ist [253]. Zu diesem Begriff von Zeit wurde Plato freilich durch Consequenz verleitet, aber es entging ihm, daß er entweder die Zeit selbst zernichten mußte, wenn er alle Nacheinanderfolge ausschliessen wollte, oder daß er unvermerkt wieder den Zeitbegriff auf die Noumenen anwendet. Denn, was ist eine ewige Dauer des Seyns? Läßt sich diese vorstellen, ohne von einem Moment zum andern über zu gehen? Der ganze Unterschied bestehet zuletzt darin, daß die Ewigkeit gleichsam eine in sich laufende, schon gezogene, Kreislinie die empirische Zeit aber eine immer von neuen gezogenen fortschreitende Linie ist.

Die Dinge werden entweder für sich betrachtet, oder in Verhältniß mit andern (absolute, relative). Es giebt aber Objecte, deren Begriff nichts anders voraussetzt, z. B. Mensch, Pferd; andere hingegen können nicht anders, als in Beziehung auf ein anderes gedacht werden, als **größer, kleiner** [254]. Die Prädicate der Dinge,

253) Timaeus S. 317. ἡ μεν ουν ζωου κινησις ετυγχανεν ουσα αιωνιος. και τουτο μεν δη τῳ γεννητῳ παντελως προσαπτειν, ουκ ην δυνατον· εικονα δ' επινοει κινητην τινα αιωνος ποιησαι, και διακοσμων άμα ουρανον, ποιει, μενοντος αιωνος εν ένι κατ' αριθμον, ιουσαν αιωνιον εικονα, τουτον όν δη χρονον ωνομακαμεν. Vergl. Albini Isagoge c. 14. Aristoteles de Coelo I. c. 9.

254) Diogenes Laert. III. §. 108. των οντων, τα μεν εςι καθ' έαυτα, τα δε προς τι λεγεται. τα μεν ουν καθ' έαυτα λεγομενα εςιν, όσα εν τῃ έρμηνεια μηδενος προςδειται. ταυτα δ' αν ειη διον ανθρωπος, ίππος, και τα αλλα ζωα. των δε προς τι λεγομενον, όσα προςδειται τινος έρμηνειας, διον το μειζον τινος, και το θαττον τινος, και το καλλιον, και τα τοιαυτα. Sophista S. 278.

ge, welche auf Vergleichung der Begriffe beruhen, als Identität, Verschiedenheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit, Ungleichheit, werden von Plato als Prädicate der Dinge selbst betrachtet, und nach seinem Gesichtspuncte, die Dinge durch Begriffe zu erkennen, mußte er sie so betrachten [255]).

II.

Dinge an sich und Erscheinungen.

Die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung (οντα, φαινομενα) kam zuerst in dem Eleatischen Systeme, aber freilich in einer andern Bedeutung, als in dem Platonischen vor. Da dort der Begriff der Substanz hypostasirt war, woraus folgte, daß nur eine Substanz wirklich sey, so wurde eben dadurch die Gültigkeit der Erfahrungserkenntniß geleugnet, und die Mehrheit der Substanzen für einen blossen Schein der Sinne erklärt. Die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche dieses System nicht hob, sondern nur verdeckte, und das wirkliche Interesse, welches sich mit demselben nicht vereinigen läßt, bestimmten den Plato, demselben ein anderes entgegen zu setzen, welches die Erfahrung nicht aufhebt, sondern mit der Vernunft, in Einstimmung bringt. Der Grundirrthum des Eleatischen Systems bestand nach ihm darin, daß es einen blossen Vernunftbegriff die Einheit, in ein reales Object verwandelte, und von diesem dennoch nicht alle Bedingungen der Erfahrungsgegenstände, z. B. den Raum entfernte. Indem er

255) de Republica IV. S. 358. Sophista S. 277. Euthyphro S. 11. Parmenides S. 98, 99, 101. 117.

er also von diesem Gesichtspuncte, den er für irrig hielt, abging, der Vernunft und dem empirischen Verstande das Vermögen wirkliche Objecte zu erkennen zuschrieb, entwickelte er ein System, in welchem der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich deutlicher bestimmt, und beiden ihre Realität gesichert wurde, welches sich also an den gemeinen Menschenverstand verträglicher anschloß.

Dieses System gründet sich auf den Unterschied der Vernunft von dem empirischen Verstande oder sinnlichen Erkenntnißvermögen, und auf der Täuschung, daß die Vernunft nicht bloß das Vermögen der Ideen, sondern auch das höhere Erkenntnißvermögen sey, oder mit andern Worten, daß die Ideen objective Gültigkeit haben. Durch beide Vermögen erkennen wir wirkliche Objecte; durch die Sinnlichkeit, wie sie uns mit veränderlichen Bestimmungen erscheinen, durch die Vernunft, wie sie bloß an sich nach ihrem Wesen gedacht werden. Die Objecte der Sinnlichkeit sind in dem Raume ausser der Vorstellung, die Objecte der Vernunft in der Vernunft selbst [256]).

Das Phänomenon und das Ding an sich sind einander entgegengesetzt, wie Sinnlichkeit und Vernunft. Man siehet leicht ein, daß das Letzte nur ein Vernunftbegriff ist, um die Täuschung abzuhalten, als wenn das Object, wie wir es wahrnehmen, das Ding an sich sey. Aber Plato bleibt nicht dabei stehen, sondern er braucht nun den Begriff als ein positives Erkenntniß. Dazu braucht er nun die Gattungsmerkmale der Objecte, welche ursprünglich doch aus der Erfahrung genommen, aber durch die Vernunft bearbeitet und verallgemeinert sind. Hieraus lassen sich die Unterscheidungsmerkmale der Dinge an sich und der Erscheinungen, welche Plato angiebt, so wie auch das

256) Timaeus S. 301, 302. 347, 348. de Republica X. S. 284, 286.

das Verhältniß erklären, in welchem beide zu einander stehen.

Diese Eintheilung der Dinge in Erscheinungen und Dinge an sich, kommt unter folgenden Benennungen vor, welche schon zur Bestätigung der vorhergehenden Bemerkungen dienen. a) Sinnlich wahrnehmbare (αιςθητα, δοξαςα) und denkbare (νοητα) Dinge. Jene sind, die durch die Sinne und den Verstand, diese, die durch die Vernunft allein vorstellbaren Dinge [257]. b) Veränderliche und unveränderliche Dinge. Die ersten werden durch die Sinne wahrgenommen, die zweiten können nur durch die Vernunft gedacht werden [258]. c) Sichtbare (anschauliche ὁρατα) und unsichtbare (αειδη, αορατα) [259]. d) Körperliche und unkörperliche (σωματα, ασωματα) [260]. Alle diese Ausdrücke bezeichnen immer nur eine und dieselbe Eintheilung in sinnliche und nichtsinnliche Gegenstände, mit welchen Erscheinungen und Dinge an sich gleichbedeutend sind [261]. Die letzte Eintheilung in kör-

257) Timaeus loc. cit.

258) Phaedo S. 178, 179.

259) Phaedo S. 179, 185. 189. Timaeus S. 348.

260) Epinomis S. 252. Politicus S. 64, 65.

261) Phaedo S. 179. ουκουν τουτων (των ουδεποτε ὡσαυτως εχοντων) μεν καν ἁψαιο, καν ιδοις, καν ταις αλλαις αιςθησεσιν αιςθοιο· των δε κατα ταυτα εχοντων ουκ εςιν ὁτῳ ποτ' αν αλλῳ επιλαβοιο η τῳ της διανοιας λογισμῳ· αλλ' εςιν αειδη τα τοιαυ-

körperliche und unkörperliche Dinge, läßt uns zugleich die Anwendung dieser Eintheilung auf wirkliche Gegenstände errathen.

Das Ding an sich (ον) im Gegensatz des erscheinenden Dinges ist das Object eines Vernunftbegriffs, ein Noumenon [262]). Die Merkmale, unter welchen sich Plato die Dinge an sich dachte, sind theils negative, die ihnen als nichtsinnlichen Gegenständen, theils positive, die ihnen als Noumenen zukommen. Nach den ersten ist das Ding an sich kein Gegenstand der Anschauung, nicht im Raume, nicht zusammengesetzt, nicht veränderlich, nicht zerstörbar [263]). Nach den letzten kommt dem Dinge an sich Einheit, Totalität, absolutes Seyn zu aller Zeit zu [264]). Das Ding an sich ist nehmlich nichts an-

τοιαυτα και ουχ ὁραται. S. 189. πιϛευειν δε μηδενι αλλῳ, αλλ' η αυτην ἁυτῃ, ὁ τι αν νοησῃ αυτη καϑ' ἁυτην αυτο καϑ' ἁυτο των οντων, ὁ τι δ' αν δι' αλλων σκοπῃ εν αλλοις ον αλλο, μηδεν ἡγεισϑαι αληϑες. ειναι δε το μεν τοιουτον αιϛϑητον τε και ὁρατον ὁ δε αυτη ὁρᾳ, νοητον τε και αειδες.

262) Parmenides S. 83. αλλα μη των ειδων ἑκαϛον τουτων ῃ νοημα, και ουδαμου αυτῳ προσηκῃ εγγιγνεϛϑαι αλλοϑι η εν ψυχῃ.

263) Phaedo S. 179. de Republica VI. S. 116. Timaeus S. 348. Phaedrus S. 322. Phaedo S. 180-182. Symposium S. 247.

264) Philebus S. 216, 217. Timaeus S. 348. Symposium S. 247. ουδε που ον εν ἑτερῳ τινι, οιον εν ζωῳ, η εν γῃ, η εν ουρανῳ

anders, als das durch die Idee Vorgestellte, oder der Inbegriff von den wesentlichen Merkmalen eines bestimmten Objects, welche bei jedem Individuum derselben Gattung jederzeit nothwendig, als in dem Begriffe enthalten, gedacht werden. Daher giebt es für jede Gattung von Dingen nur eine Idee, welche als Ding an sich gedacht wird. (Einheit). Es kann zu den, in der Idee gedachten, Merkmalen, weder etwas hinzu, noch etwas davon genommen werden. (Totalität). Seyn zu aller Zeit, kommt ihm zu, insofern bei jedem Objecte der Begriff gedacht wird, und auch dann noch fortdauert, wenn auch die Objecte der Gattung verändert werden, und aufhören zu seyn. Daß das Ding an sich unveränderlich sey, läßt sich auch hieraus begreifen.

Erscheinung (το φαινομενον) ist das Ding, insofern es angeschauet und wahrgenommen wird. Es ist veränderlich. Denn alles, was ein Gegenstand der Anschauung ist, wechselt beständig, z. B. Gestalt, Farbe, Größe, Wirkungen. Ein Mensch ist als Kind klein; er wird größer; es ist kein Theil seines Körpers, der sich nicht verändert; auch sogar seine Vorstellungen, Gefühle, Begehrungen wechseln alle Augenblicke. Alle diese Bestimmungen kommen den Objecten nicht zu jeder Zeit, nicht in jeder Rücksicht zu; denn sie wechseln, eine tritt an die Stelle der andern. Das Object, an dem sie wahrgenommen werden, wird durch sie sowohl positiv als negativ bestimmt, sie werden ihm beigelegt und abgesprochen; es ist, und ist wieder nicht, das, was man von ihm

νω, η εν τῳ αλλῳ· αλλα αυτο καθ' ἀυτῳ μεθ' ἀυτου μονοειδες αει ον. Timaeus S. 302. de Republ. X, S. 287.

ihm aussagt. Es ist also nicht durchaus das Ding an sich, in welchem kein Wechsel vorgehen kann [265]).

Alles, was wir anschauen, können wir auch denken. Denn wir haben Begriffe von veränderlichen Objecten, und den an ihnen wechselnden Bestimmungen. Aber umgekehrt, läßt sich nicht alles anschauen, was wir denken. Das Unveränderliche ist kein Gegenstand der Sinne. Wir beziehen daher das Veränderliche auf das Unveränderliche, die Anschauungen und Wahrnehmungen auf die Begriffe oder Ideen. Das Veränderliche ist daher gleichsam nur das Bild von dem Unveränderlichen [266]).

Ein veränderliches Object läßt sich gar nicht denken, wenn ihm nicht etwas Bleibendes zum Grunde liegt. Ungeachtet z. B. an einem Menschen alles veränderlich ist, was wir wahrnehmen, so stellen wir uns ihn doch als identisch und beharrlich vor. Es ist derselbe Mensch, der ein

365) Timaeus S. 302. το γιγνομενον μεν ον δε ουδεποτε. de Republ. V. S. 65. ποτερον ουν εςι μαλλον η ουκ εςιν ἑκαςον των πολλων τουτο, ὁ αν τις φη αυτο ειναι; Timaeus S. 343. ὁυτω δη τουτων ουδεποτε των αυτων ἑκαςων φανταζομενων, ποιον αυτων] ὡς ον ὁτιουν τουτο και ουκ αλλο παγιως διϊσχυριζομενος, ουκ αισχυνει γε τις ἀυτον, ουκ εςιν. Phaedo S. 179.

266) Timaeus S. 341. τοτε μεν γαρ δυο ειδη διειλομεθα — ἑν μεν, ὡς παραδειγματος ειδος ὑποτεθεν νοητον, και αει κατα ταυτα ον, μιμημα δε παραδειγματος δευτερον γενεσιν εχον και ὁρατον. S. 349. Phaedo S. 170, 171, 174. ει μεν εςιν, ἁ θρυλλουμεν αει, καλον τε τι και αγαθον, και πασα ἡ τοιαυτη ουσια, και επι ταυτην τα εκ των αιςθησεων παντα αναφερομεν, ὑπαρχουσαν προτερον, ανευριςκοντες ἡμετεραν ουσαν, και ταυτα εκεινη απεικαζομεν —

ein Kind, Knabe, Jüngling, Mann, Greis geworden ist. Dieses könnte nun nicht geschehen, wenn an ihm alles veränderlich wäre. Es muß also etwas Bleibendes seyn, auf welches das Veränderliche bezogen, mit ihm in der Vorstellung verbunden werden kann. Dieses ist das Object der veränderlichen Bestimmungen, welches wir uns durch die Idee (den Gattungsbegriff) denken. Diese macht, daß wir bei allen Veränderungen, welche jeder einzelne Mensch erleidet, doch immer sagen, es ist ein Mensch [267].

Jedes Individuum einer Gattung enthält also die Merkmale der Gattung, und außer derselben noch andere; denn sonst wäre es nichts, als die Idee selbst [268]. Da nun die Idee jeder Gattung unabhängig von der Erfahrung der Seele angeboren ist, und da gleichwohl diese in allen noch so mannichfaltigen Individuen der Gattung vorkommt, so läßt sich dieses auf keine andere Art erklären, als daß eine Intelligenz, die Gottheit, die Idee mit etwas Anderen (einem Stoff) verbunden, oder dieses nach der Idee gebildet, und die Idee der menschlichen Vernunft mitgetheilt habe. Denn alsdann begreift man, wie die Idee in der Vernunft des Menschen, und doch zugleich als Merkmal in allen Individuen derselben Gattung vorkommen, und unbeschadet ihrer Einheit, doch als Form vieler Objecte gedacht werden kann. Diese Sätze müssen wir als Platonische beweisen.

Weil

267) de Legibus X. S. 84. Symposium S. 241. τουτω γαρ τω τροπω παν το θνητον σωζεται, ου τω παντατασι το αυτο αει ειναι ὥσπερ το θειον, αλλα τω το απιον και παλαιουμενον ἑτερον νεον εγκαταλιπειν ὁιον αυτο ην. S. 240.

268) Theaetet. S. 191, 192.

Weil Plato die Ideen als ursprüngliche, angeborne Begriffe betrachtete, sie aber doch nicht aus der Function der Vernunft erklären konnte, so blieb ihm nichts anders übrig, als sie für abgeleitete Begriffe der göttlichen Intelligenz zu betrachten. Wäre er auch einen Schritt weiter gegangen, und hätte sie unmittelbar aus der Thätigkeit der Vernunft erklärt, so war doch der Hauptpunct, daß sich alle Individuen einer Gattung auf die Idee beziehen, unter ihr enthalten sind, noch nicht erklärt, und dieser hätte ihn immer wieder auf den göttlichen Ursprung zurückgeführt [269]. Also Gott ist Schöpfer der Ideen, das ist, Gott hat dem Menschen die Vernunft, und durch dieselbe, die Ideen als Principien aller Erkenntniß gegeben [270]. Zweitens. Gott

269) In dem Meno erklärt Plato die Ideen als angeborne Begriffe aus einer Präexistenz der Seele, aber wahrscheinlich gab er in spätern Jahren diese Hypothese auf, weil sie wieder eine andere nöthig macht, und hielt sich bloß an die gegebene, welche man in einem seiner spätesten Werke von der Republik findet.

270) De Republica X. S. 287, 288. ὁ μεν δη θεος, ειτε ουκ εβουλετο, ειτε τις αναγκη επην, μη πλεον η μιαν εν τη φυσει απεργασασθαι αυτον κλινην, ὁυτως εποιησε μιαν μονην αυτην εκεινην, ὁ εςι κλινη. δυο δε τοιαυται, η πλειους, ουτε εφυτευθησαν ὑπο του θεου, ουτε μη φυωσι. — ὁτι, ει δυο μονας ποιησειε, παλιν αυ μια αναφανειη, ἡς εκειναι αν αυ αμφοτεραι το ειδος εχοιεν· και ειη αν, ὁ εςι κλινη, εκεινη, αλλ' ουχ ἁι δυο. ταυτα δη ο μαι, ειδως ὁ θεος, βουλομενος ειναι οντως κλινης ποιητης, οντως ουσης, αλλα μη κλινης τινος, μηδε κλινοποιος τις, μιαν φυσει αυτην εφυσε. —

βουλει

Gott hat auch den Dingen, außer dem menschlichen Verstande, ihr Wesen gegeben, das heißt, er hat sie nach den Ideen gebildet, welche das Wesen eines jeden Dinges enthalten, und sie dadurch zu erkennbaren Objecten gemacht. Die menschliche Vernunft enthält nun die Ideen, nach welchen Gott die Dinge gebildet hat. Diese können also nach ihrem Wesen bloß allein durch die Vernunft erkannt werden [271].

Hierdurch erhält nun die Platonische Lehre von den Ideen erst ihr vollkommenes Licht. Jede Idee ist ursprünglich ein ursprünglicher Begriff, der das Wesen der Dinge einer Gattung enthält. Auf diese beziehet sich die Idee der menschlichen Vernunft. Die göttliche Idee ist das Objekt der menschlichen, der erste intelligible Gegenstand der Vernunft. In Rücksicht auf die Objecte der Erfahrungswelt ist die Idee die Form, das Muster und Vorbild [272]. Dieses ist die Ansicht der Ideen, nach wel-

βουλει ουν τουτον μεν φυτουργον τουτου προσαγορευωμεν. de Republica VI. S. 119. 120. VII. S. 133.

271) de Republica VI. S. 119. τουτο τοινυν, το την αληθειαν παρεχον τοις γιγνωςκομενοις, και τω γιγνωςκοντι την δυναμιν αποδιδον, την του αγαθου ιδεαν φαθι ειναι. S. 120. και τοις γιγνωςκομενοις τοινυν μη μονον το γιγνωσεςθαι υπο του αγαθου παρειναι, αλλα και το ειναι τε και την ουσιαν υπ᾽ εκεινου αυτοις προσειναι. Timaeus S. 302, 303.

273) Cicero Oratore c. 2. Plutarchus Physicor. Decret. I. c. 10. Galenus Histor. Philosophiae c. 6. ιδεα εςιν ουσια ασωματος αιτια των, οια εςιν αυτη, και παραδειγμα των κατα φυ-

welcher, wie Plato glaubte, alle Schwierigkeiten gehoben werden, und die Vernunft Einhelligkeit in das ganze System der menschlichen Erkenntniß bringt.

Die Dinge an sich, das ist, die göttlichen Ideen machen die intelligibele Welt (νοητος τοπος) aus, das Archetypon der wirklichen Welt [273]).

Da die Erscheinungen Nachbildungen der göttlichen Ideen oder der Dinge an sich sind, so muß es einen Stoff geben, welcher nach den Ideen gebildet wird; dieser Stoff ist die Materie. Daher sind alle Erscheinungen im Raume [274]). Der Inbegriff derselben macht die sinnliche Welt aus (αιςθητος τοπος) [275]). Aber in der wirklichen Welt kommen nicht nur Erscheinungen, das ist Körper, sondern auch Seelen vor, welche Aehnlichkeit mit den Dingen an sich, das ist, mit den Ideen haben, weil sie

φυσιν εχοντων αιςθητων ὑποςασεων, αυτη μεν ουχ ὑφεςωσα καθ' ἑαυτην, ενεικονιζουσα δε τας αμορφους ὑλας, και αιτια γινομενη της τουτων διαταξεως. Πλατων δε συγχωρει, ὁσον δυνατον, ὁτι εν τοις νοημασι και ταις φαντασιαις δει ζητειν ιδεας του θεου. Alcinoi Isagoge c. 9. εςι δε και ἡ ιδεα, ὡς μεν προς θεον νοησις αυτου· ὡς δε προς ἡμας νοητον πρωτον· ὡς δε προς την ὑλην μετρον· ὡς δε προς τον αιςθητον κοσμον, παραδειγμα· ὡς δε προς ἀυτην εξεταζομενη, ουσια.

273) de Republica VI. S. 118. VII. S. 132. 152. Timaeus S. 322. 341. 437.

274) Timaeus S. 349. ὡς εικονι μεν, επειπερ ϰδ' αυτο τϰτο εφ' ᾡ γεγονεν, ἑαυτης εςιν, ἑτερα δε τινος αει φερεται φαντασμα, δια ταυτα εν ἑτερῳ προςηκει τινι γιγνεςθαι.

275) de Republica VII. S. 160. 164. 156.

sie blos **denkbare** Wesen (vorstellende Substanzen) sind [276]).

Die Materie ist nicht entstanden, sie war von Ewigkeit, mit den in ihr wohnenden Kräften; aber ehe sie durch die Ideen gebildet wurde, war sie formlos. Die sichtbare Welt aber ist entstanden durch die Bildung der Materie, sie ist ein Werk der Gottheit, zusammengesetzt aus Materie und Form, in sich enthaltend Körper und Seelen, oder Wesen mit oder ohne selbstthätige Kraft [277]).

Gott und die Materie sind die beiden Principien in der Platonischen Metaphysik. Gott die erste bildende Ursache, die Materie, der zu bildende Stoff; dazu kommt noch drittens das Muster, nach welchem die Welt gebildet worden, die Verstandeswelt, oder das System göttlicher Ideen [278]).

Wir haben nur die Hauptzüge dieses Systems kurz andeuten können, um eine Uebersicht des Ganzen zu geben, welche bei Darstellung der einzelnen Theile von Nu-

276) Philebus S. 244-247. Saphista S. 266. de Legibus X. S. 89. Epinomis S. 252. στερεα δε σωματα λεγεσθαι χρη κατα τον εικοτα λογον, πεντε, εξ ὡν καλλιστα και αριστα τις αν πλαττοι. το δε αλλο γενος ἁπαν εχει μορφην μιαν. ου γαρ εστιν ασωματον ὁ, τι ποτ' αλλο γιγνοιτ' αν, και χρωμα ουδεν ουδαμως ουδεποτ' εχον, πλην το θειοτατον οντως ψυχης γενος.

277) Timaeus S. 350, 351. 437. Philebus S. 235-241.

278) Timaeus S. 341, 345. Plutarchus de physic. Philosoph. decretis I. c. 3. Σωκρατης — και Πλατων τρεις αρχας, τον θεον, την ὑλην, την ιδεαν.

ßen seyn kann. Wir gehen also nun zu diesen Theilen, Theologie, Kosmologie, Psychologie selbst über.

III.

Theologie.

Man darf sich nur in jene Zeiten versetzen, um die Schwierigkeiten in ihrer ganzen Stärke zu fühlen, mit welchen ein Philosoph zu kämpfen hatte, der seine Idee über religiöse Gegenstände mit Freimüthigkeit darlegen wollte. Nicht genug, daß der Gegenstand selbst für die theoretische Vernunft Schwierigkeiten genug darbietet, gab es noch mehrere Hindernisse in dem damaligen politischen und religiösen Zustande der Völker, durch welche die Freiheit der Untersuchung gehemmt und erschwert wurde. Denn die Wahrheiten, welche die Vernunft auf dem Wege ihres Forschens entdeckte, fanden nur zu oft mit den durch das Alterthum geheiligten Dogmen des Volksglaubens in dem geradesten Widerspruche. Die Schwierigkeiten der ersten Art kannte Plato zwar auch, aber doch nur unvollkommen, und die Bedenklichkeiten, welche die Vernunft gegen dieses Unternehmen, eine Erkenntniß von dem, was ausser der Sinnenwelt liegt, zu Stande zu bringen, erhebt, wurden bald durch das stärkere Interesse, was sie dazu treibt, und durch die Aussicht auf das Gelingen, niedergeschlagen. Aus Mangel an Selbstkenntniß ihres Vermögens rechnet sie ihre Kräfte zu hoch an, und ahnet nichts von dem möglichen Mißlingen. Jedoch diese gewagten Versuche sind nicht allein zu entschuldigen, denn sie sind in dem Gang der Kultur der Vernunft unvermeidlich, sondern auch eben daher zur Beförderung der letzten nothwendig, weil die Vernunft erst ihre Kräfte von mehreren Gegenständen versuchen muß, ehe sie dieselbe nach einem sichern Maaßstabe berechnen kann. Und wenn sie gleich ihren Hauptzweck nicht erreichte, so war doch

doch ihr Bestreben in anderer Rücksicht nicht fruchtlos. Manche Begriffe wurden mehr entwickelt, aufgeklärt, mehrere Irrthümer aufgedeckt, und Vorurtheile bekämpft. In der andern Rücksicht hatte Plato weit mehr zu befürchten, als Sokrates, weil seine Begriffe sich weiter von dem Volksglauben entfernten; er brauchte aber auch mehr Kunst, seine eigentlichen Gedanken zu verbergen. Daher bequemt er sich in seinen Schriften öfters nach den gemeinen Vorstellungen, er spricht von mehreren Göttern, doch so, daß er diese als Wesen betrachtet, deren Existenz zweifelhaft sey, oder sie der einen Gottheit unterordnet, (wie z. B. die Himmelskörper), und überall tadelt er ziemlich offen das Unmoralische in den Götterfabeln [279]. Plato vollendete auf diesem Wege, was Anaxagoras und Sokrates, jener in theoretischer, dieser in praktischer Rücksicht, angefangen hatte. So wie jener zuerst die Idee der Gottheit als einer außerweltlichen Intelligenz gefaßt, und sie dadurch von den Himmelskörpern unterschieden, der letzte aber die Gottheit in Beziehung auf die Welt, als ein höchst weises und gütiges Wesen zu verehren gelehrt hatte, so entwickelte Plato die Idee des vollkommensten und heiligsten Wesens noch mehr, und wendete diesen Begriff unmittelbar zur Läuterung der Volksreligion an. Zu diesem Verdienst setzte Plato noch ein anderes, nehmlich einen neuen Versuch eines Beweises für das Daseyn Gottes, nächst dem, welchen Sokrates gegeben hatte. Die Wiederbelebung des religiösen und moralischen Interesse, welches in jenen Zeiten sehr gesunken war, erfoderte die festere Begründung des Glaubens an Gott, dessen Zusammenhang mit dem allem, was Moralität betrifft,

279) Timaeus S. 324. Epinomis S. 259. Euthyphron. S. 12. 13. de Legib. XII. S. 177. X. S. 69. 94. 95. Epinomis S. 254-259.

Sokrates und Plato einleuchtend zu machen suchten. Nächst diesem hatte er aber auch noch ein speculatives Interesse; denn ohne das Daseyn Gottes bewiesen zu haben, war sein ganzes philosophisches System in die Luft gebaut.

Das Daseyn Gottes beweist Plato theils aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, theils aus der Nothwendigkeit einer ersten absoluten Ursache. Den ersten hat er an keinem Orte seiner Schriften vollständig ausgeführt, sondern nur einige dahin gehörige Bemerkungen gemacht. Die Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt, welche vorzüglich in der nach unabänderlichen Gesetzen fortdauernden Bewegung der Himmelskörper sichtbar ist, führt die menschliche Vernunft auf die Idee eines weisen Wesens, als der Ursache derselben, und die Ueberzeugung von dem Daseyn derselben, ist dem majestätischen Anblick, den uns der Himmel gewähret, vollkommen angemessen 280). Hierin weicht Plato von seinem Lehrer ab, daß, da dieser vorzüglich auf die zweckmäßige Einrichtungen für die lebendigen Wesen, er mehr auf die Gesetzmäßigkeit der Bewegung der Himmelskörper hinsah. Sokrates Betrachtungen sind die Ansichten des gesunden Menschenverstandes, bei Platos Bemerkungen aber blicket schon sein ganzes System von Weltbildung hindurch, nach welchem das Zweckmäßige nur durch die Wirkung einer Intelligenz, das Regellose hingegen bloß Wirkung der sich selbst überlassenen Materie ist. Die Kreisbewegung ist nach seiner Ansicht das Symbol der Vernunftthätigkeit; so wie jene nie von dem Mittelpunkt abweicht, also einförmig ist, so wirkt die Vernunft immer

280) Philebus S. 244. το δε νυν παντα διακοσμειν αυτα φαναι. και της οψεως τȣ κοσμȣ, και ηλιȣ και σεληνης και αστρων και πασης της περιφορας αξιον, de Legib. X. S. 68. XII. S. 220.

mer einförmig nach eben denselben Gesetzen [281]). In der That mußte auch die Bewegung so großer Körpermaßen, mit solcher Schnelligkeit, ohne die geringste Abweichung, auf jeden denkenden Menschen jener Zeit, einen solchen Eindruck von Majestät und Bewunderung machen, daß man sich nicht wundern darf, wenn er alles das als die Wirkung eines vernünftigen Wesens ansah, zumal, da dieser Eindruck durch die Neuheit astronomischer Beobachtungen, und durch die Unkunde der Naturgesetze verstärkt werden mußte [282]).

Dieser Vorstellungsart stehet diejenige entgegen, nach welcher alles, was ist, durch Zufall oder blinde Nothwendigkeit entstanden ist. Die Verbindung und Trennung der Materie, die Bildung der Körper, der Thiere und Sterne, selbst die Entstehung der Seele ist bloß Wirkung physischer Kräfte, ohne Mitwirkung einer Intelligenz. Die Natur, als Inbegriff von physischen Gesetzen und Wirkungen ist also eher gewesen als das Wirken nach Vorstellungen und Zwecken (Kunst τεχνη). Das letzte setzt die Natur, aber diese nicht die Kunst voraus, und die Vorstellung einer verständigen Ursache der Welt ist kein durch die Natur gegebener, sondern willkührlich zu Erreichung gewisser Absichten gemachter Begriff, oder mit andern

281) Epinomis S. 254. το μεν ουν εν αταξιᾳ κινουμενον, αφρον χρη νομιζειν — το δε εν ταξει τε και ουρανῳ πορον εχον, μεγα τεκμηριον χρη ποιεισθαι του φρονιμον ειναι. κατα ταυτα γαρ αν και ωσαυτως πορευομενον αει και ποιουν και πασχον τεκμηριον ικανον του φρονιμως ζην ειη παρεχομενον. S. 255. 256. de Legibus X. S. 92, 93.

282) Epinomis S. 256.

Worten, der Begriff Gott hat keine Beziehung auf ein wirkliches Wesen 283).

Diesen Einwurf mußte Plato heben, wenn er die Ueberzeugung von Gottes Daseyn befestigen wollte. Er bemerkt daher erst, daß die Begriffe von Gesetz, von Kunst, welche die Atheisten der Natur entgegenstellen, in der Natur gegründet sind, weil sie ihren Ursprung in der Vernunft haben. Der Unterschied zwischen Natur und Willkühr ist also nichtig 284). Zweitens, die Natur, die sie für das Erste halten, von welchem alles entspringt, ist selbst nicht das ursprünglich Erste, sondern abgeleitet; denn die Natur setzt selbst ein verständiges Wesen als ihren Grund voraus, und alles aus me-

283) de Legibus X. S. 74, 75. πυρ και ὑδωρ γην και αερα φυσει παντα ειναι και τυχῃ φασι· τεχνη δε ουδεν τουτων. και τα μετα ταυτα αυ σωματα, γης τε και ἡλιου και σεληνης, αστρων τε περι δια τουτων γεγονεναι, παντελως οντων αψυχων. τυχῃ δε φερομενα τῃ της δυναμεως ἑκαστα ἑκαστων, ᾗ ξυμπεπτωκεν ἁρμοττοντα οικειως πως, θερμα ψυχροις, η ξηρα προς ὑγρα και μαλακα προς σκληρα — ου δια νουν, φασιν, ουδε δια τινα θεον, ουδε δια τεχνην· αλλα, ὁ λεγομεν, φυσει και τυχῃ. τεχνην δε ὑστερον εκ τουτων ὑστεραν γενομενην — θεους ειναι πρωτον φασιν ουτοι τεχνῃ, ου φυσει, αλλα τισι νομοις.

284) de Legibus X. S. 77. 78. αλλα πασαν φωνην ἱεντα τῳ παλαιῳ νομῳ επικουρον γιγνεσθαι λογῳ, ὡς εισι θεοι. και ὁσα νυν δη διηλθες συ, και δη και νομῳ αυτῳ βοηθησαι και τεχνῃ, ὡς εστον φυσει η φυσεως ουχ ἡττον, ειπερ νου γε εστι γεννηματα.

mechanischen Ursachen erklären wollen, befriediget die Vernunft nicht, weil sie dieselben nicht begreifen kann [285].

In der Welt findet sich Ruhe und Bewegung, Beharrlichkeit und Veränderung. Alle Veränderungen lassen sich auf zwei Klassen zurückführen, je nachdem die Causalität, welche sie hervorbringt, bedingt oder absolut ist. Eine bedingte Causalität kann in andern Dingen Veränderungen hervorbringen, aber sich selbst nicht zur Hervorbringung derselben bestimmen, sondern sie setzt allezeit eine andere Ursache voraus. Eine absolute Causalität aber bestimmt sich selbst zum Wirken, ohne eine andere Ursache vorauszusetzen. — In einer Reihe von bedingten Ursachen giebt es keine absolut letzte, von welcher die ganze Reihe bestimmt würde. Sie läßt sich also nicht denken, weil sonst etwas aus Nichts entstehen würde. Es ist also nothwendig, an die Spitze derselben eine absolute Ursache zu setzen, von welcher die ganze Reihe beginnt. Zweitens. Wenn man die Möglichkeit setzt, daß einmal alle Thätigkeit in der Welt aufhörte, so kann die Reihe von Wirkungen von keiner andern Ursache als der absoluten Ursache wieder anfangen. Drittens. Die ganze Natur, insofern in ihr Bewegung und Thätigkeit enthalten ist, setzt also eine absolute erste Ursache voraus. Viertens. Alle Körper sind bedingte Ursachen; denn um sich zu bewegen, setzen sie immer eine andere Ursache voraus. In der Körperwelt ist also die erste Ursache nicht zu finden. Fünftens. Da Selbstthätigkeit ein wesentlicher Charakter jeder Seele ist, so muß die erste absolute Ursache eine Seele (ψυχη ein vorstellendes Wesen) seyn. Die Seele ist also die Quelle alles

285) de Legibus X. S. 80, 81. XII. S. 229. Epinomis S. 257. ῥυμας μεν ου ει τις αιτιας τινας ερει σωματων, η Φυσεις, η τι τοιουτον, ουδεν σαφες ερει.

alles Lebens, aller Thätigkeit und Veränderungen in der Welt, und die Wirkungen der Seele, z. B. Denken, Wollen, müßen eher gedacht werden, als die Wirkungen und Eigenschaften des Körpers [286]).

Wir finden in der Welt aber zweierlei Wirkungen, gute und böse. Die ersten sind diejenigen, welche mit der Handlungsweise der Vernunft, Einheit und Harmonie übereinstimmen, die letzten sind regellos. Wir müssen also zwei Seelen als letzte Ursachen der Veränderungen in der Welt annehmen, eine gute und böse, eine vernünftige und vernunftlose. Die bewunderungswürdigste Ordnung und Harmonie offenbart sich in der Bewegung der Himmelskörper und der Verbindung des Ganzen; denn die Kreisbewegung, von der sie nie abweichen, ist das Bild der Vernunftthätigkeit. Wir müssen also ein vernünftiges vorstellendes Wesen annehmen, welches das Weltall angeordnet hat und regieret, und dieses ist Gott [287]).

Ein anderer Beweis lautet so: Jedes (materielle) Wesen bestehet aus einem Unendlichen und einer Grenze (ἀπειρον, πεϱας), oder Stoff und Form. Die Materie, woraus z. B. der menschliche Körper besteht, sind die vier Elemente. Von einer unendlichen Menge derselben ist aber von jedem nur eine bestimmte Quantität und in einem bestimmten Grade vereiniget und verbunden das Unendliche der Materie ist begrenzt worden. Das Wesen aller Dinge, und die Möglichkeit ihrer harmonischen Verbindung beruhet nun darauf, daß das Unendliche begrenzt und bestimmt worden ist. In dem

286) de Legibus X. S. 82-90. Phaedrus S. 318. 319.

287) de Legibus X. S. 90-96.

dem Unendlichen ist aber an sich keine Grenze, und in der Grenze nichts Unendliches; die Verbindung beider muß also einmal in der Zeit angefangen haben, und setzt also eine Ursache voraus. — Daß die Welt also eine Ursache habe, und daß diese eine absolute, das ist, eine Intelligenz ist, folgt aus denselben Begriffen, und auf dieselbe Art, wie bei dem obigen Beweise. Hier schließt aber Plato noch einen andern Gedanken an. Der Mensch besteht aus Körper und Seele. Die Bestandtheile des Körpers sind Feuer, Luft, Wasser, Erde, welche aus der unendlichen Maße des Weltalls genommen sind und daher ersetzt werden. Aber woher hat er die Seele? Aus der Körperwelt nicht. Also muß es in dem Universum einen Geist geben, welcher die Quelle aller geistigen Kräfte ist [288]).

Plato erkennt zum Theil selbst die Schwäche dieser Beweise, indem er bei ihnen fürs erste auf weiter nichts als auf Wahrscheinlichkeit Anspruch macht [289]). Ob er nun diese Gründe an sich für unzureichend zur Bewirkung einer gewissen Ueberzeugung hielt, oder ob er sie hier nur auf eine populäre, weniger wissenschaftliche Weise aufstellte, ist eine Frage, die nach seinen andern Begriffen von der Philosophie leicht entschieden werden kann. Wir mögen nun aber das eine oder das andere annehmen, so ist doch einleuchtend, daß 1) beide Beweise einen Anfang der Welt voraussetzen, welcher sich

288) Philebus S. 233-241. 245, 246-248. ὡς εϛιν, ἁ πολλακις ειρηκαμεν, απειρον τε εν τῳ παντι πολυ και περας ἱκανον, και τις επ' αυτοις αιτια ου φαυλη, κοσμουσα τε και συνταττουσα ενιαυτους τε και ὡρας και μηνας, σοφια και νους λεγομενη δικαιοτατ' αν.

289) de Legibus X. S. 70.

sich nicht beweisen läßt. Denn was Plato zum Beweise anführt, daß alles Sinnliche, Wahrnehmbare, (und die Welt ist der Inbegriff desselben) veränderlich, und daher einmal entstanden sey, ist von der Art, daß es nichts beweiset, weil es selbst einen neuen Beweis erfodert [290]. 2) Daß der erste Beweis zu viel beweiset. Denn es würde folgen, daß jede Seele die absolute Ursache sey, da doch der Schlußsatz immer nur auf ein vorstellendes Wesen gehet. In der That braucht auch Plato eben dieselbe Schlußreihe, um die Unsterblichkeit der Seelen zu beweisen. Der Schlußsatz lieget nicht bestimmt in den Prämissen. 3) Der zweite Beweis hat denselben Fehler, als der erste, und er beruhet noch außerdem auf der unerwiesenen Voraussetzung, daß Form und Stoff der Dinge zu einer Zeit getrennt und in einer andern verbunden worden. — Dieses läßt sich daraus erklären, daß das praktische Interesse, welches die Vernunft an der Idee der Gottheit nimmt, den Mangel der theoretischen Beweise ersetzt, und in den Augen der Erfinder sogar verdeckt. Die Wichtigkeit derselben machte jeden Versuch eines Beweises, wenn er auch nur Wahrscheinlichkeit versprach, willkommen. Daher wurde dieser Platonische Beweis, der erste aber noch unvollkommene kosmologische, lange Zeit in Ehren gehalten.

Um die Entwickelung des Begriffs von Gott erwarb sich Plato ein großes Verdienst. Die Idee des vollkommensten Wesens (ιδεα του αγαθου) ist von ihm zuerst genauer bestimmt, und zur Bestreitung vieler unwürdiger Vorstellungen gebraucht worden. Gott ist die absolute Ursache, die nichts anders voraussetzt, bloß durch

290) Timaeus S. 302. γέγονεν. (κοσμος) ὁρατος γαρ ἁπτος τε εςι, και σωμα εχων. παντα δε τα τοιαυτα, αιςθητα· τα δε αιςθητα, δοξη περιληπτα μετα αιςθησεως, γιγνομενα και γενητα εφανη.

durch Denken erkennbar. Daher ist alles Sinnliche, Veränderung, Successive von ihm ausgeschlossen. Gott ist ewig [291]). Gott ist 2) die Ursache alles Guten und Vollkommenen in der Welt. Alles Gute entspringt aber aus der Vernunft; also ist Gott die höchste vollkommenste Intelligenz. Daher ist er nicht ein sinnlich vernünftiges, sondern ein rein vernünftiges Wesen, dem Vernunft und Wille in dem höchsten Grade, Weisheit und Allwissenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, unbeschränkte Macht und Seeligkeit zukommt. Er ist an kein Gesetz gebunden, als das er sich selbst giebt; sein Gesetz ist aber nur die höchste Vollkommenheit wirklich zu machen. Sein Wirken und Handeln ist unveränderlich, einförmig; denn er ist bloß Vernunft, die durch kein Gefühl, durch keine Begierde in ihrem Wirken gehemmt wird [292]). Gott ist daher für die

291) Definitiones S. 287. Θεος ζωον αθανατον, αυταρκες προς ευδαιμονιαν· ουσια αιδιος της του αγαθου φυσεως αιτια. de Republica VII. S. 132, 133. Timaeus S. 317, 318.

292) de Republica II. S. 250. ουκουν αγαθος ὁ γε θεος τῳ οντι. S. 255. Cratylus S. 297. Timaeus S. 305. Alcibiades I. S. 65. Epinomis S. 260. θεον μεν γαρ δη τον τελος εχοντα της θειας μοιρας, εξω τουτων ειναι, λυπης τε και ἡδονης, του δε φρονειν και του γινωσκειν κατα παντα μετειληφεναι· Phaedrus S. 388. το μεν σοφον — εμοιγε μεγα ειναι δοκει, και θεῳ μονῳ πρεπειν. Timaeus S. 384. ὁτι θεος μεν τα πολλα εις ἑν ξυγκεραννυναι και παλιν εξ ἑνος εις πολλα διαλυειν ἱκανος, ὡς επισαμενος ἁμα και δυνατος· ανθρωπων δε ουδεις ουδετερα τουτων ἱκανος. Epinomis S. 254, 255. ἡ ψυχης δε αναγκη νουν κεκτημενης, ἁπασων αναγκων πολυ μεγιστη γιγνοιτ' αν. αρχουσα γαρ αλλ' ουκ αρχομενη νομοθετει. Sophista S. 299, 300. Politicus S. 30.

die Menschen das (personificirte) Sittengesetz, das Ideal, dem man ähnlich zu werden streben soll, der strenge, unerbittliche Richter und Executor des Gesetzes, welcher Jedem, nachdem er würdig ist, Gutes und Böses austheilt [293]).

Willkührliches Handeln, Ungerechtigkeit, Uneinigkeit, Krieg, Liebe, Erscheinung in verschiedenen Gestalten, Neid, Haß, u. s. w. was die Menschen den Göttern angedichtet haben, ist also falsch, und widerspricht dem Begriff von Gott [294]).

Es ist nicht zu läugnen, daß Plato einen sehr würdigen Begriff von Gott hatte, ob er ihn gleich nicht in seinen Schriften philosophisch entwickelt. Was wir angeführt haben, sind nur gleichsam einzelne Strahlen, die wir in einen Punkt vereiniget haben. Es ist jedoch möglich, ja selbst wahrscheinlich, daß er in seinem Lehrsystem eine philosophische Erörterung des Begriffs gegeben hat, weil alle

293) de Republica VII. S. 133. εν τω γνωϛω τελευταια ἡ τȣ αγαθȣ ιδεα και μογις ὁρασθαι. οφθεισα δε, συλλογιϛεα ειναι ὡς αρα πασι παντων αὑτη ορθων τε και καλων αιτια — και ὁτι δει ταυτην ιδειν τον μελλοντα εμφρονως πραξειν η ιδια η δημοσια. Theaetet. S. 121, 122. θεος ȣδαμη ȣδαμως αδικος, αλλ' ὡς ὁιον τε δικαιοτατος. S. 123. Epistola VIII. S. 159. de Legib. IV. S. 185. ὁ μεν δη θεος αρχην τε και τελευτην και μεσα των οντων ἁπαντων εχων ευθειαν περαινει κατα φυσιν περιπορευομενος. τῳ δ' αει ξυνεπεται δικη των απολειπομενων τȣ θειȣ νομȣ τιμωρος. de Legib. X. S. 106. VI. S. 261, 262.

294) de Republica II. S. 248-259 III. S. 265-272. de Legib. XII. S. 176, 177.

alle Merkmale zusammenstimmen, und sich alle auf die Idee der Vollkommenheit zurückführen lassen. Mit Recht betrachtet er Gott als ein übersinnliches, bloß denkbares Wesen. Nur entstehet dabei die Schwierigkeit, wie, und durch welche Prädicate es möglich ist, ein solches Wesen zu denken, welches über alles Endliche erhaben ist — eine Schwierigkeit, die dem Plato nicht unbekannt war. Das Unendliche kann nichts von dem seyn, was durch dasselbe erst sein Wesen und Daseyn erhalten hat; es muß so gar in dieser Rücksicht noch über die Vernunft erhaben seyn 295). Und es scheint fast, als wenn Plato kein anderes Mittel, dieselbe zu entfernen, gekannt habe, als Analogieen zu Hülfe zu nehmen. So wie die Sonne, sagt er, sich in der sichtbaren Welt zu dem Gesichtssinne und den sichtbaren Gegenständen verhält, so verhält sich in der Verstandeswelt das vollkommenste Wesen zu der Vernunft und zu den denkbaren Gegenständen 296). Die Sonne ist weder der Gesichtssinn noch die sichtbaren Gegenstände; aber sie ist die Bedingung von beiden. Ohne das Licht, das sie giebt, würde das Auge nicht sehen, noch die Gegenstände sichtbar seyn. So ist auch das vollkommenste Wesen weder die Erkenntniß noch das Erkennbare, sondern als die Ursache derselben

noch

295) de Republica VI. S. 120. και τοις γιγνωσκομενοις τοινυν μη μονον το γιγνωσκεσθαι ὑπο του ἀγαθου παρειναι, αλλα και τε ειναι τε και την ουσιαν ὑπ' εκεινου αυτοις προσειναι· ουκ ουσιας ὀντος του αγαθου αλλ' ετι επεκεινα της ουσιας πρεσβεια και δυναμει ὑπερεχοντος.

296) de Republica VI. S. 118. ὁ, τι περ αυτο εν τῳ νοητῳ τοπῳ προς τε νουν και τα νοουμενα, τουτο τουτον εν τῳ ὁρατῳ προς τε οψιν και τα ὁρωμενα.

noch über beides erhaben. Erkenntniß und Wahrheit sind zwar beides Vollkommenheiten, aber das vollkommene Wesen nicht selbst. So wie die Sonne die belebende Kraft in der sichtbaren Welt ist, welche macht, daß alles entsteht, wächst, und gedeiht; so ist das vollkommenste Wesen die Ursache, daß alles ist, was ist [297]).

Allein in diesen Schranken des analogischen Denkens, wo Gott nur nach dem Verhältniß zur Welt, als der intelligible Grund der Einrichtung der Welt und der vernünftigen Wesen gedacht wird, hat sich Plato keinesweges gehalten. Er nennt die Ursache des Weltalls gerade zu Vernunft, und weil die Vernunft stets nur als eine Aeußerung des denkenden Subjects gedacht wird, so giebt er der höchsten Vernunft ein Substrat zu, welches er auf menschliche Weise, Seele (ψυχη) nennt [298]). Was

297) de Republica VI. S. 118. 119, 120. επιϛημην δε και αληθειαν — αγαθοειδη μεν νομιζειν ταυτ' αμφοτερα, ορθον· αγαθον δε ἡγειϛθαι ὁποτερον αυτων, ϰκ ορθον, αλλ' ετι μειζονος τιμητεον την τϰ αγαθϰ ἑξιν.

298) Philebus S. 247. 248. εϛιν απειρον τε εν τῳ παντι πολυ και περας ἱκανον, και τις επ αυτοις αιτια ου φαυλη, κοσμουσα τε και συντατουσα ενιαυτους τε και ὡρας και μηνας, σοφια και νους λεγομενη δικαιοτατ' αν — σοφια μην και νους ανευ ψυχης ουκ αν ποτε γενοιϛθην. ουκουν εν μεν τῃ του Διος ερεις φυσει βασιλικην μεν ψυχην, βασιλικον δε νουν εγγιγνεϛθαι, δια την της αιτιας δυναμιν. Diese und ähnliche Stellen machen es beynahe unbegreiflich, wie man in dem Plato ausser Gott noch einen besondern substanzialisirten νους hat finden können. Diese Meinung entstand in dem Kopfe einiger Kirchenväter und schwärmerischer Philo-

Was blieb auch der menschlichen Vernunft anders übrig, als dieser Anthropomorphismus, um sich die Gottheit als ein selbstständiges Wesen zu denken? Aber im Grunde erhielt man dadurch doch keinen positiven Begriff. Denn um sich die Gottheit als die vollkommenste Intelligenz zu denken, mußte man alles bloß Menschliche aus dem Begriff von ψυχη wieder wegdenken, z. B. das Gefühl- und Begehrungsvermögen, die Vereinigung mit einem

losophen. Jene suchten in dem Plato eine Stütze ihrer Dogmen, und diese ihrer Schwärmereyen. Wenn man sich einmal in den Kopf gesetzt hat, daß Plato seine Weisheit aus Moses und den Propheten geschöpft habe, und judizire, so war es leicht einige Stellen aufzugreifen, welche eine Art von Trinität zu predigen schienen. Der νους oder λογος hat einige Aehnlichkeit mit dem λογος des Johannes, zum wenigsten den Worten nach. Die Zweiheit war also gefunden, und so rüstigen Forschern konnte es nicht schwer fallen, durch die Weltseele die Trinität vollständig zu machen. Es ist nur Schade, daß die Stellen, worauf man sich beruft, richtig ausgelegt, einen ganz andern Sinn geben, einige in den Briefen Epistola II. S. 69. und VI. S. 92.) aber sehr räthselhaft und vielleicht gar verdorben sind. Wir wundern uns nicht über solche Mißdeutungen in jenen Zeiten; aber auffallend ist es, daß Männer, wie Plessing, sich zu Vertheidigern derselben aufwerfen konnten. Man sehe Tiedemann Geist der speculat. Philosophie 2. B. S. 118-126. System der Platon. Philos. 3. B. S. 149. seq. und über den göttlichen Verstand in Paulus Memorabilien 1. St.

Körper [299]). Es bleibt also nichts übrig, als eine Intelligenz, deren Subject zwar mit dem Worte ψυχη bezeichnet, welches aber nichts mehr noch weniger als = X ist. Gewiß hat hier die Armuth der Sprache für die abgezogensten Speculationen, theils auch die Inconsequenz, welcher ganz zu entgehen, hier so selten gelingt, die Schuld. Denn nicht selten wagt sich der kühne Denker mit seinen Vermuthungen in das Feld des Uebersinnlichen, und spricht in zu menschlichen Ausdrücken von der Gottheit, wenn er auch selbst nicht verleugnet, daß er die Grenzen der Erkennbarkeit überspringt [300])

Indessen hat doch Plato theils durch die negativen Merkmale, welche Unvollkommenheiten ausschließen, theils durch den positiven der vollkommensten Intelligenz die vollständigere Entwickelung dieser Idee vorbereitet. Eine Folge davon ist auch die Einheit Gottes, die er zwar nie mit deutlichen Worten lehret, aber doch schon in dem Be-

299) Epinomis S. 252. ου γαρ εϛι ασωματον ὁ τι ποτ' αλλο γιγνοιτ' αν, και χρωμα ουδεν ουδαμως ουδεποτ' εχον, πλην το θειοτατον οντως ψυχης γενος. Vergl. S. 257, 260. Daher heißt es auch, die menschliche Vernunft sey verwandt mit der Ursache des Universums, ὁτι νους εϛι γενεϛης του παντων αιτιου. Es erhellet hieraus der Irrthum derjenigen, welche glaubten, Plato habe sich Gott als ein reines Licht vorgestellt. Die Stelle de Republica X. S. 326-327 gehet nicht auf Gott sondern auf die Weltseele, und überhaupt muß man in diesen und ähnlichen Stellen das Philosophem und das Gewand, welches die dichterische Phantasie des Philosophen schuf, unterscheiden, um das erste rein aufzufassen.

300) Epistola II. S. 69.

Begriff des schlechthin Vollkommenen (τα αγαθον), welches nur einzig seyn kann, und in der absoluten Ursache lieget [301]). Daher finden wir auch, daß da, wo er von der Weltbildung und der Vorsehung handelt, immer nur von einer Gottheit die Rede ist, die auch durch bedeutende Ausdrücke hinlänglich ausgezeichnet ist, daß sie nicht mit der Mehrheit der Volksgötter verwechselt werden kann [302]).

Wir kommen endlich zu dem **Verhältniß der Gottheit zur Welt**, oder zu seinen Wirkungen, das ist, zu der **Bildung, Erhaltung und Regierung der Welt**. Daß Gott die verständige letzte Ursache der Welt ist, insofern in ihr Ordnung und Zweckmäßigkeit unverkennbar ist, folgt schon aus dem Begriff Gottes, und der Art des Beweises, den Plato für das Daseyn Gottes gab. Hier unterscheidet er zwey Punkte: den Satz, daß Gott die Welt gebildet hat und regieret, und die Art und Weise, wie dieses geschehen ist und geschiehet.

301) **Timaeus** S. 301. ὁ δ' (θεος) αριςος των αιτιων. Politicus S. 30. μητε αυ δυω τινε θεω, φρονουντε ἑαυτοις εναντια ςρεφειν αυτον (κοσμον).

302) Wir führen hier die vornehmsten Ausdrücke an. πατηρ του παντος Timaeus S. 303, 325. ποιητης Tim. S. 303. δημιουργος Timaeus S. 303, 325. Sophista 299. ὁ ξυνιςας το παν Timaeus S. 304. αριςος των αιτιων **Timaeus** S. 301. αιτιος του ζην αρχων τε και βασιλευς των παντων **Cratylus** S. 255. βασιλευς de **Legib.** X. S. 106. **Cratylus** S. 255. αρχων] de **Legib.** X. S. 109. **Cratylus** S. 255. πατηρ των θεων **Timaeus** S. 325. νους **Timaeus** S. 332. 339. **Philebus** S. 248. νους βασιλευς **Philebus** S. 244.

Ueber den letzten Punkt hält er nur wahrscheinliche Vermuthungen, über den ersten aber ein Wissen für möglich [303]). Wir betrachten beides hier nur als Wirkung Gottes, und versparen das Uebrige bis zu dem folgenden Abschnitt.

Da Gott das vollkommenste Wesen ist, so muß das, was er hervorbringt, das Vollkommenste seyn. Das Vollkommenste kann aber nur möglich werden durch ein Wirken nach einem vollkommenen Ideal und Zweck. Die Vorstellung, nach welcher etwas anderes wirklich gemacht wird, ist entweder die Vorstellung eines in der Erfahrung gegebenen veränderlichen, oder die Vorstellung eines Objectes, insofern es nur durch die Vernunft gedacht wird, was alle Erfahrung übersteigt, unveränderlich und nothwendig ist. Von der letzten Art ist das Ideal, nach welchem Gott bildete [304]).

Dieses Ideal ist in Gott selbst. Denn das vollkommenste Wesen kann bei Hervorbringung anderer Dinge nur sich selbst zum Muster nehmen, es muß andere Dinge, so viel als möglich, sich ähnlich machen. Gott bildet also nach seinen Ideen. Da aber nichts Vollkommeneres gedacht werden kann, als Vernunft, und was der Vernunft angemessen ist, so folgt daraus, daß Gott nur vorstellende vernünftige Wesen hervorbringen, oder sie doch zum Hauptzweck der ganzen Weltbildung machen muß

303) Timaeus S. 304, 345

304) Timaus S. 305, 303. ει μεν δη καλος εςιν όδε ὁ κοςμος, ὁ τε δημιουργος καλος, δηλον, ὡς προς το αϊδιον (παραδειγμα) εβλεπεν. S. 302. ὁπου μεν ουν αν ὁ δημιουργος προς το κατα ταυτα εχον βλεπων αει, τοιουτῳ τινι προςχρωμενος παραδειγματι την ιδεαν και δυναμιν απεργαζηται, καλον εξ αναγκης ὁυτως αποτελειςθαι παν.

muß [305]). Das Ideal der Gottheit ist also nichts anders als die Idee von einem System aller möglichen vorstellenden Wesen, vorzüglich der vernünftigen, welche durch Sittlichkeit Gott ähnlich und glückselig werden sollen [306]).

Das Böse in der Welt kann nicht von Gott herrühren; es hat entweder eine andere Ursache als Gott, oder es ist kein wirkliches, nur scheinbares Böses. Die Bestrafung böser Handlungen ist z. B. kein wirkliches Uebel, sondern eine Folge von Gottes Gerechtigkeit und zweckt auf etwas Gutes, die Besserung der Menschen ab [307]).

Was Gott nach einem vollkommenen Ideal gebildet hat, muß er auch erhalten. Er wäre nicht das vollkommene Wesen, wenn er das zu einem vollkommenen Ganzen gebildete vernichtet werden ließ. Er muß daher alle und jede Theile des Ganzen, wenn sie auch noch so ge-

305) Timaeus S. 305. αγαθος ην, αγαθω δε ουδεις περι ουδενος ουδεποτε εγγιγνεται φθονος, τουτου δ' εκτος ων, παντα ὁτι μαλιϛα εβουληθη γενεϛθαι παραπλησια ἀυτω. — λογισαμενος ουν ἑυριϛκεν εκ των κατα φυσιν ὁρατων ουδεν ανοητον του νουν εχοντος ὁλον ὁλου καλλιον εσεϛθαι ποτ' εργον.

306) Timaeus S. 306. ὁυ δ' εϛι τ' αλλα ζωα καθ' ἑν και κατα γενη μορια, παντων ὁμοιοτατον αυτω ειναι τιθωμεν. τα γαρ δη νοητα ζωα παντα εκεινο εν ἑαυτω περιλαβον εχει, καθαπερ ὁδε ὁ κοσμος ἡμας, ὁσα τε αλλα θρεμματα συνεϛηκε ὁρατα. τω γαρ των νοουμενων καλλιϛω και κατα παντα τελειω μαλιϛ' αυτον θεος ὁμοιωσαι βουληθεις, ζωον ἑν ὁρατον, πανθ' ὁσα κατα φυσιν αυτου συγγενη ζωα εντος εχον ἑαυτου ξυνεϛησε. S. 307, 326 3 7.

307) Timaeus S. 303. de Republ. II. S. 251 - 253.

gering und klein sind, so ordnen und bestimmen, als es der Zweck des Ganzen erfordert. Seine **Weltregierung** (προνοια) erstreckt sich daher über das ganze Universum; auch das Kleinste entgehet seiner Vorsorge nicht. Dazu besitzt er als das vollkommenste Wesen alle Eigenschaften; **Allwissenheit, Allmacht, Güte, Weisheit**, und überhaupt die **höchste sittliche Vollkommenheit**. Die Vernachläßigung einer Sache rührt entweder von einem Unvermögen, oder von Trägheit, oder Unwissenheit her. Alle diese Unvollkommenheiten sind aus dem Wesen Gottes ausgeschlossen. Warum sollte also Gott nicht auch für das Kleine sorgen, da ohne das Kleine auch das Große nicht seyn kann, und, wie die Baumeister sagen, ohne kleine Steine die großen nicht feste liegen [308]).

Die Regierung des Ganzen und aller Theile desselben, ist der Gottheit desto leichter, da dazu keine neue Bildung, sondern nur eine bestimmte Anordnung und Versetzung von einer Stelle zur andern nöthig ist, je nachdem es der höchste Zweck erfodert. Dieser Zweck bestehet darin, daß in dem ganzen Universum **die Tugend siege** und **die Untugend überwältiget** werde und **allgemeine Glückseligkeit herrsche** [309]).

Die

308) de Legibus X. S. 98-104. Timaeus S. 325.

309) de Legibus X. S. 106. ταυτα παντα ξυνιδων, εμηχανησατο που κειμενον ἑκαςον των μεριων νικωσαν αρετην, ἡττωμενην δε κακιαν εν τῳ παντι παρεχοι μαλιϛ' αν και ῥαςα και αριςα. S. 104. σε δε λεληθε περι τουτο αυτο, ὡς γενεσις ἑνεκα εκεινου γιγνεται πασα, ὁπως η ἡ τῳ του παντος βιῳ ὑπαρχουσα ευδαιμων ουσια, ουχ ἑνεκα σου γιγνομενη, συ δε ἑνεκα εκεινου.

Die Menschen zu nöthigen, daß sie Gutes thun, ist deswegen unmöglich, weil Gott der Seele **Freiheit** gab, das heißt, das Vermögen, das Gute oder das Böse zu wollen, und sich selbst dazu zu bestimmen. Gott bestimmt aber jeder Seele ihre Stelle in dem Universum, je nachdem sie Gutes oder Böses that, und lenkt also auch böse Handlungen zum Besten des Ganzen. Dieses ist das Richteramt Gottes, dem kein Mensch entgehen kann, und wenn er auch in den verborgensten Winkeln der Erde, oder in dem Himmel wäre; es wird nicht nur in diesem, sondern auch in dem künftigen Leben ausgeübt. Daher darf man sich in der Ueberzeugung von der göttlichen Weltregierung durch keine Erfahrungen von dem unverdienten Glück der Bösen in diesem Leben irre machen lassen [310].

Gott handelt immer nach einem und demselben unveränderlichen Gesetz, welches er sich selbst gegeben hat. Es ist also ein thörichter und unvernünftiger Wahn, wenn Menschen glauben, Gott könne durch Gebet, Opfer und Geschenke, bewogen werden, etwas von seiner Gerechtigkeit nachzulassen, oder das Böse ungestraft zu lassen. Wenn Gott so handelte, so wäre er nicht das vollkommenste Wesen, er wäre noch weniger als ein guter Regent oder Aufseher unter den Menschen [311].

310) de Legibus X. S. 104-108. της δε γενεσεως το (του) ποιου τινος αφηκε ταις βουλησεσιν ἑκαςων ἡμων τας αιτιας. ὁπη γαρ αν επιθυμη, και ὁποιος τις ων την ψυχην, ταυτη σχεδον ἑκαςοτε και τοιουτος γιγνεται ἁπας ἡμων ὡς το πολυ. de Republ. X. S. 330. αρετη δε αδεσποτον, ἡν τιμων και ατιμαζων, πλεον και ελαττον αυτης ἑκαςος ἑξει. αιτια ἑλομενου. θεος αναιτιος.

311) de Legib. X. S. 109. seq. de Republ. II. S. 221, 223.

IV.

Kosmologie.

Die Welt ist der Inbegriff aller wirklich existirenden Wesen, der veränderlichen und der unveränderlichen, der Körper und Seelen, die Gottheit ausgenommen. Plato bezeichnet sie daher auch mit den Ausdrücken: das Ganze (ὁλον) das Universum (παν) 312).

Plato betrachtet nun die Welt als das Product der Natur und der Intelligenz, und verfolgte den Weg weiter, welchen vor ihm Anaxagoras und Sokrates betreten hatte. Der Letzte zog bloß die zweckmäßige Einrichtung, vorzüglich des Menschen in Betrachtung; der Erste nahm zwar auch eine Intelligenz als Ursache der ersten Bewegung und Absonderung der chaotischen Materie an, ließ aber hernach alles durch mechanische Ursachen bewirkt werden. Plato glaubte, die Vereinigung beider Ursachen sey nothwendig zur befriedigenden Erklärung des Weltalls. Die Erklärung aus bloß mechanischen Ursachen that der Vernunft kein Genüge, weil diese immer nur bedingt sind, und nie auf ein absolutes Letztes hinführen; und weil aus ihnen nicht die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur erklärbar ist. Die Unkunde in den meisten Naturgesetzen, machte, daß man viele Erscheinungen nicht anders als vermittelst des Einflusses eines denkenden Wesens begreiflich fand. Es zeigte auch von einem Fortschritt der Vernunft, daß sie zwischen den Erscheinungen der Körperwelt und

312) Sophista S. 266. Timaeus S. 437. Philebus S. 244-247. Politicus S. 30. 38. de Republica VII. S. 158. 159. Timaeus S. 302. Die Benennung κοσμος leitet Plato daher, weil die Welt ein nach Gesetzen bestimmtes wohlgeordnetes Ganze sey. Gorgias S. 132.

und der denkenden Natur eine zu große Kluft band, als daß sie aus der ersten die letzte zu erklären wagte. Die Welt aus Zwecken einer Intelligenz allein zu erklären, ging auch nicht an, weil ein Stoff vorhanden seyn muß, an welchem die Intelligenz ihre bildende Kraft äußert. Plato nahm also zur Erklärung oder Welt, sowohl Naturursachen als eine Causalität nach Zwecken an, welche die ersten leitet und bestimmt [313]).

Seine Theorie von der Bildung der Welt kann nur erst dadurch vollkommen deutlich werden, daß wir seine Begriffe von den beiden Arten von Wesen, aus welchen die Welt besteht, den Körper und Seelen, näher entwickeln.

Daß die Körper etwas zusammengesetztes, z. B. aus Erde, Wasser, Luft, Feuer, bestehendes sind, ist eine gemeine Beobachtung. Allein diese Bestandtheile sind noch nicht die letzten, in welche man Körper auflösen kann, sondern Feuer, Luft, Wasser, Erde, sind ebenfalls etwas Zusammengesetztes, also noch immer Körper [314]). Das allgemeine Merkmal eines Körpers ist die Ausdehnung nach drei Dimensionen (βαθος) und das Solide, Undurchdringliche (ςερεον). Das Undurchdringliche muß nach allen drei Dimensionen begrenzt seyn, das heißt, eine gewisse Figur haben. Die **Figur** und die **Ausdehnung**, oder ein **begrenztes Ausgedehnte** ist das We-

313) Phaedo S. 217--222. Sophista S. 299, 300. Timaeus S. 339. μεμιγμενη γαρ ουν ἡ τουδε τε (του) κοσμου γενεσις εξ αναγκης τε και νου συςασεως εγενηθη. S. 306, 307, 358. Epinomis S. 257.

314) Philebus S. 245, 246. Timaeus S. 340, 351. πυρ και γη και ὑδωρ και αηρ ὁτι σωματα εςι δηλον που και παντι.

Wesen des Körpers [315]). Die Begrenzung durch mathematische Figuren betrachtet Plato als die Form des Körpers überhaupt. Da die mathematischen Figuren aber reine Begriffe, und in dem Verstandesvermögen enthalten sind, so muß noch etwas hinzukommen, wenn ein wirklicher Körper werden soll, und dieses ist das zu Begrenzende, was also in sich die Begrenzung nicht hat, das Grenzenlose (απειρον); dieses ist aber das Dichte (ςερεον) [316]). Da die Form und die Materie der Körper unterschieden, die Form aber ursprünglich in dem Verstandesvermögen enthalten ist, so liegt schon darin die Möglichkeit, wie sich Plato die Vereinigung beider, wodurch ein Körper entsteht, als etwas Geschehenes, welches eine Ursache voraussetzt, denken konnte.

Indem Plato an den Körpern von aller Form, d. h. von aller bestimmten Gestalt und Begrenzung, von Farbe, von allen wahrnehmbaren Eigenschaften abstrahirte, kam er auf den Begriff der Materie (ὑλη) [317]). Denn alles die-

315) Timaeus S. 351. το δε του σωματος ειδος παν και βαθος εχει. το δε βαθος αυ πασα αναγκη την επιπεδον περιειληφεναι φυσιν. de Republica VII. S. 154, 155. Meno S. 339 κατα γαρ παντος σχηματοσ τουτο λεγω, εις ὁ το ςερεον περαινει, τουτ᾽ ειναι σχημα. ὁπερ αν συλλαβων ειποιμι, ςερεου περας σχημα ειναι.

316) S. 357. 350. 351.

317) Timaeus S. 346. διο την του γεγονοτος ὁρατου και παντος αιςθητου μητερα και ὑποδοχην, μητε γην, μητε αερα, μητε πυρ, μητε ὑδωρ λεγωμεν, μητε ὁσα εκ τουτων, μητε εξ ὡν ταυτα γεγονεν· αλλ᾽ ἀορατον ειδος τι και αμορφον, πανδεχες, μεταλαμβανον δε απορωτατα πη του νοητου και δυςαλωτατον αυτο λε-

dieses wechselt an jedem Körper, und er wird also immer von neuem gebildet und bestimmt, er ist immer im Werden. Gäbe es nun nicht auch Etwas Bleibendes, so könnte man gar nicht sagen, daß er verändert würde. Dieses Bleibende nun ist die Materie, durch welche ein Körper, bei allem Veränderlichen doch immer Etwas ist. Man stelle sich z. B. eine Masse von Gold vor, welche von einem Künstler, bald in diese, bald in jene Form gegossen würde. Während dieser Umwandlung kann man nicht sagen: dieses ist ein Dreieck, oder Viereck; aber mit Wahrheit kann man sagen: es ist Gold [318]. Dazu kommt

λεγοντες, ου ψευσομεθα. S. 345. Philebus S. 233-239. Der Ausdruck ὑλη zur Bezeichnung der Materie rührt zwar nicht vom Plato her, aber er hat doch diesen Gebrauch des Worts zuerst veranlaßt. Timaeus S. 385. ὁτ' ουν δη τα νυν ὁια τεκτοσιν ἡμιν ὑλη παραкειται τα των αιτιων γενη διυλασμενα, εξ ὡν τον επιλοιπον λογον δει ξυνυφανθηναι, παλιν επ αρχην ανελθωμεν δια βραχεων. So wie die Zimmerleute das Holz verarbeiten, so bildet der Demiurg aus der Materie die sichtbaren Gegenstände. Das Bild war passend. Die folgenden Philosophen, und schon Aristoteles brauchten das Wort ὑλη für Materie, aber die erste bildliche Bedeutung verlor sich immer mehr. Wie wichtig diese Entdeckung schien, siehet man aus Plutarch. de oraculor. defectu S. 414. ευ μεν λεγουσιν ὁι λεγοντες, ὁτι Πλατων το ταις γενομεναις ποιοτησιν ὑποκειμενον ςοιχειον εξευρων, ὁ νυν ὑλην και φυσιν καλουσι, πολλων απηλλαξε και μεγαλων αποριων τους φιλοσοφους.

318) Timaeus S. 343. εν ὡ δε εγγιγνομενα έκαςα αυτων φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται

kommt noch, daß die Materie als Stoff betrachtet wird, der gebildet werden soll. Jeder Stoff läßt sich aber dann am besten bilden, wenn er noch ganz ungebildet ist, noch gar keine Form erhalten hat [319]).

Diese Materie, abstrahirt von aller Form, kann nun überhaupt bloß als etwas Vieles, Mannichfaltiges gedacht werden, von welchem kein Theil der größte, kein Theil der kleinste ist, welches also ins Unendliche vermehrt und verringert werden kann, ohne an eine Grenze zu kommen. Denn wenn wir uns auch das Kleinste davon in Gedanken vorstellen, so muß es doch noch Vielheit (πληθος) seyn, weil es keine Form hat, wodurch es als Eins (ein begrenztes Ding) vorgestellt werden könnte. — Eben so muß es ohne Grad gedacht werden; denn hätte es diesen, so wäre es begrenzt, bestimmt. Es kann also überhaupt nur gedacht werden, als etwas, das sich ohne Grenzen vergrößern, verkleinern, vermehren, vermindern läßt. (το μειζον, μικροτερον, το απειρον) [320]).

Un-

ται, μονον εκεινο αυ προσαγορευειν τῳ τε τουτο και τῳ τοδε προσχρωμενους ονοματι. S. 344.

319) Timaeus S. 345. νοησαι τε, ὡς ουκ αν αλλως εκτυπωματος εσεσθαι μελλοντος ιδειν ποικιλου πασας ποικιλιας τουτ' αυτο, εν ῳ εκτυπουμενον ενισαται, γενοιτ' αν παρεσκευασμενον ευ, πλην αμορφον ον εκεινων ἁπασων των ιδεων, ὁσας μελλει δεχεσθαι ποθεν.

320) Philebus S. 233-239. αει δε γε φαμεν, ειτε τῳ ψυχροτερῳ και θερμοτερῳ το μαλλον τε και ἡττον ενι — αει τοινυν ὁ λογος ἡμιν σημαινει, τουτω μη τελος εχειν. ατελη δ' οντε δηπου παντα-

πα-

Ungeachtet aber die ursprüngliche Materie ohne alle Qualitäten gedacht wird, so folgt dennoch nicht daraus, daß in ihr gar keine Verschiedenartigkeit statt findet. Es ist vielmehr gedenkbar, daß die ursprüngliche Materie verschiedenartige Stoffe enthalte, weil aus ihr verschiedenartige Körper gebildet werden. Und so denkt sich auch Plato wirklich die Sache. Die Materie, sagt er, war zwar weder Feuer, noch Luft, noch Erde, noch Wasser. Denn ohne Verbindung mit bestimmten Formen läßt sich davon nichts erkennen und unterscheiden; aber gewisse Spuren von diesen Elementen waren vorhanden; dies kann nichts anders heissen, als gewisse verschiedene Stoffe waren da, denen nichts als ihre Form fehlte, damit Feuer, Luft, u. s. w. wirklich daraus würde [321]).

Diese

πασιν απειρω γιγνεσθον. S. 237. προσθες δη ξηροτερον και ὑγροτερον αυτοις, και πλεον και ελαττον, και θαττον και βραδυτερον, και μειζον και σμικροτερον, και ὁποσα εν τω προσθεν της το μαλλον δε και ἡττον δεχομενης ετιθεμεν εις ἑν φυσεων. Parmenides S. 142. Aristoteles Physicor. I. c. 4. ὡσπερ το μεγα φησι γ' ὁ Πλατων και το μικρον, πλην ὁτι ὁ μεν ταυτα ποιει ὑλην, το δε ἑν το ειδος. Metaphysic. I, c. 6. Plato braucht nicht den Ausdruck το μεγα, μικρον wie Aristoteles hier sagt, sondern μειζον μικροτερον, welche Comparativen viel besser das Grenzenlose ausdrücken. Auch irrt sich Aristoteles Physicor. III. c. 6. wenn er sagt: επει και Πλατων δια τουτο απειρα δυο εποιησεν, ὁτι και επι την αυξην δοκει ὑπερβαλλειν και εις απειρον ιεναι, και επι την καθαιρεσιν.

321) Timaeus S. 351. ὁτε δ' επεχειρετο κοσμεισθαι το παν, πυρ πρωτον και γην, και αερα και ὑδωρ

Diese Materien erfüllen den Raum 322). Denn der Raum ist so wenig als die Zeit entstanden. Alles, was ist, außer den Ideen und den Dingen an sich, muß irgendwo seyn, also auch die Materie. Ohne Raum könnte die Materie auch nicht in Bewegung seyn, wie doch Plato annahm. Raum und Materie können so wenig ohne einander gedacht werden, daß sogar Plato nach der gewöhnlichen Meinung deshalb die letzte mit dem ersten verwechselt, und die Materie, weil sie den Raum erfüllt, überhaupt für den Raum, in welchem etwas ist, hält. In dieser Rücksicht verdient auch Plato den Tadel des Aristoteles 322 b). Indessen darf man nicht vergessen, daß sich

sich

ὕδωρ, ἴχνη μεν εχοντα αυτων αττα, παντάπασι μην διακειμενα, ὥςπερ εικος εχειν ἅπαν, ὅταν ἀπῇ τινος θεος. S. 386. τοτε γαρ ουτε τουτων, ὅσον μη τυχη, τι μετειχεν. ουτε το παραπαν ονομασαι των νυν ονομαζομενων αξιολογον ην ουδεν, διουπερ και ὕδωρ και τι των αλλων. S. 350. Aristoteles de generat. et corrupt. II. c. 1.

322) Timaeus S. 350. διὸ δη και χωραν ταυτα αλλα αλλην ισχειν, πριν και το παν εξ αυτων διακοσμηθεν γενεσθαι — ον τε και χωραν και γενεσιν ειναι, τρια τριχῃ, και πριν ουρανον γενεσθαι.

322 b) Aristoteles Physicor. IV. c. 2. εστι δε τοιουτον ἡ ὑλη και το αοριστον· ὅταν γαρ αφαιρεθῃ το περας και τα παθη της σφαιρας, λειπεται ουδεν παρα την ὑλην. διο και ὁ Πλατων την ὑλην και την χωραν το αυτο φησιν ειναι εν τῳ Τιμαιῳ. το γαρ μεταληπτικον και την χωραν ἓν και ταυτον. αλλον δε τροπον εκει τε λεγων το μεταληπτικον και εν τοις λεγομενοις αγραφοις δογμασιν· ὁμως τον τοπον και την χωραν το αυτο απεφηνατο.

sich Plato nirgends deutlich über den Raum erklärt hat, und es wäre daher doch vielleicht möglich, daß er einen andern Begriff davon gehabt hätte. Erhellet das nicht schon daraus, daß er die Materie, ehe sie gebildet worden, sich in dem Raum bewegen läßt, und daß in der gebildeten Welt durch die Schwerkraft alles so zusammengedrängt wird, daß kein leerer Raum (κενη χωρα) übrig bleibt [323])? Sollte ein Philosoph, der den leeren und erfüllten Raum, den Raum und die Materie, die sich in demselben beweget, unterscheidet, sich so sehr vergessen haben, daß er Materie und Raum wieder identificirte? Das läßt sich kaum denken. Wir müssen uns also nach einer anderen Erklärung umsehen, aus welcher zugleich jene Deutung begreiflich wird.

Die Materie ist nehmlich das Substanzielle der ganzen Körperwelt, in welchem alle Accidenzien inhäriren. Es giebt ihnen gleichsam einen Ort, an welchem sie haften und wechseln können. Es ist nur in Beziehung auf die Form, welche mit der Materie verbunden wird, der Ort, oder um uns der eignen Worte des Philosophen zu bedienen, das Aufnehmende, der Behälter der Formen [324]). Hiermit kann es nun wohl bestehen,

323) Timaeus S. 361. ἡ του παντος περιοδος, επειδη συμπεριελαβε τα γενη, κυκλοτερης ουσα, και προς ἀυτην πεφυκεια βουλεσθαι ξυνιεναι, σφιγγει παντα και κενην χωραν ουδεμιαν εᾳ λειπεσθαι. Vergl. S. 407.

324) Timaeus S. 348, 349. τριτον δε αυ γενος ον το της χωρας, αει φθοραν ου προσδεχομενον, ἑδραν δε παρεχον ὁσα εχει γενεσιν πασιν. S. 344. ὁ αυτος δη λογος και περι της τα παντα δεχομενης σωματα φυσεως· ταυτον αυτην αει προσρητεον

hen, daß die Materie für sich im Raum, und von demselben verschieden ist; der Philosoph schließt diese Rücksicht nicht aus, aber er ziehet nicht sowohl den Raum, als das in dem Raum befindliche Substanzielle in Betracht, und zwar in Verhältniß zur Form. Wenn man diese Rücksicht übersah, so mußte man nothwendig auf den Gedanken kommen, daß Plato Materie und Raum für Eins halte. Es erhellet daraus, daß Plato den Begriff Raum nicht weiter erörtert hat.

Uebrigens beweist Plato darin wahre philosophische Nüchternheit, daß er die Materie so wenig als den Raum entstehen läßt. Beide sind von Ewigkeit, so wie die Form. Nur die Verbindung beider hat einen Ursprung in der Zeit. Auch kann die Materie nicht zernichtet werden [325]).

Die Materie ist ursprünglich in beständiger Bewegung, eben weil sie aus verschiedenen Stoffen besteht. Die verwandten Stoffe ziehen einander an, die heterogenen stoßen einander zurück. Es entsteht daraus eine Art von Bewegung, wie diejenige ist, wenn das Getraide gewürfelt wird, so daß das Leichte einen andern Ort einnimmt, als das Schwere. Die Bewegung hat also auch keinen Anfang genommen; sie war aber ursprünglich gesetzlos, und disharmonisch. Gesetzmäßigkeit, Ordnung und Harmo-

τεον. εκ γαρ της εαυτης τοπαραπαν ουκ εξισαται δυναμεως. δεχεται τε γαρ αει τα παντα, και μορφην ουδεμιαν ποτε ουδενι των εισιοντων ὁμοιαν ειληφεν ουδαμη ουδαμως. εκμαγειον γαρ φυσει παντι κειται, κινουμενον τε και διασχηματιζομενον ὑπο των εισιοντων.

325) Timaeus S. 348. 350.

monie ist nur Wirkung der Vernunft [326]). Die Materie muß also nicht nur als rohe ungebildete Masse, sondern auch als regellos wirkende Bewegkraft gedacht werden.

Der zweite Bestandtheil der Körper ist die Form, (περας) oder die Bestimmung des unbestimmten Mannichfaltigen. Plato versteht also darunter theils die Begrenzung der todten Masse der Materie, theils die Bestimmung der Bewegung durch gewisse Gesetze [327]).

Da kein Körper ohne bestimmte Figur, wodurch die Materie als etwas Begrenztes im Raume angeschauet wird, gedacht werden kann, alle geometrische Figuren, aber reine Begriffe sind, so dachte sich Plato die Materie ursprünglich als etwas Unbegrenztes, die Figur aber als etwas Hinzugekommenes. Die Form aller Körper zu bestimmen, wäre etwas Unnöthiges und selbst Unendliches gewesen, da dieselbe so sehr zufällig, veränderlich und mannichfaltig ist. Der Philosoph sucht vielmehr nur, so wie die Grundstoffe der Naturforscher, die Grundformen aller Körper zu entdecken. Obgleich Feuer, Luft, Wasser,

326) Timaeus S. 350. δια δε το μηθ' ὁμοιων δυναμεων μητ' ισορροπων εμπιπλασθαι, κατ' ουδεν αυτοις ισορροπειν, αλλ' ανωμαλως παντη ταλαντουμενην, σειεσθαι μεν ὑπ' εκεινων αυτην, κινουμενην δ' αυ παλιν εκεινα σειειν, — και το μεν δη προ τουτου παντα ταυτα εχειν αλογως και αμετρως. S. 386. Politicus S. 37, 38.

327) Philebus S. 327. πρωτον μεν το ισον και ισοτητα, μετα δε το ισον το διπλασιον και παν ὁ, τι περ αν προς αριθμον αριθμος, η μετρον προς μετρον, ταυτα ξυμπαντα εις το περας απολογιζομενοι, καλως αν δοκοιμεν δραν τουτο.

Erde, keine Elemente sind, so sind sie doch Grundkörper, aus welchen alle andere zusammengesetzt sind. Eben so viele Grundstoffe scheint auch Plato in der ursprünglichen Materie angenommen zu haben. Daher muß es auch vier verschiedene Grundformen geben. Und da die Erfahrung lehrt, daß diese Materien sich in einander verwandeln, so nahm auch Plato darauf Rücksicht. Da alle geometrischen Figuren sich auf Triangel zurückführen lassen, so wird das Dreieck als das Princip der Form des Körpers angesehen. Aus dem gleichseitigen und ungleichseitigen Dreieck werden vier mathematische Körper der Kubus, die Pyramide, das Octaedrum und Ikosaedrum, als die Form der Erde, des Feuers, der Luft und des Wassers abgeleitet, welche an sich so klein sind, daß sie nicht wahrgenommen werden können. Durch Verbindung mehrerer entsteht erst ein Aggregat (ογκος), welches Gegenstand der Sinne ist [328]). Plato suchte auch die Nothwendigkeit der vier Elementarkörper aus Gründen zu deduciren, welches aber freilich nicht gelingen konnte. Alles was entstanden ist, muß sichtbar und empfindbar seyn. Das erste ist ohne Feuer, und das zweite ohne etwas dichtes, Erde nicht möglich. Diese zwei Körper können aber ohne einen dritten nicht bestehen, durch welchen eine geometrische Proportion entsteht. Da aber ein Körper nicht blos aus Flächen, sondern aus einer Grundfläche und Höhe bestehet, so müssen hier zwei mittlere Proportionalglieder seyn, also Wasser und Luft die Proportion zwischen Feuer und Er-

328) Meno S. 339. Timaeus S. 351. ὁτε δ' επεχειρειτο κοσμεισθαι το παν, πυρ πρωτον, και γην, και αερα, και ὑδωρ, ιχνη μεν εχοντα αυτων αττα, παντατασι μην διακειμενα, ὡςπερ εικος εχειν ἁπαν, ὁταν απῃ τινος θεος, ὁυτω δε τοτε πεφυκοτα ταυτα, πρωτον διεσχηματισατο ειδεσι και αριθμοις. seq. S. 358. 371.

Erde vollenden [329]). Wir halten uns dabei nicht auf, weil alle diese Dogmen, weiter verfolgt, uns in die Physik abführen, auch überhaupt nicht sehr deutlich, sondern mehr rhapsodistisch abgehandelt sind.

Die Form in Ansehung der Kräfte und der Bewegung ist Ordnung, Regelmäßigkeit, Harmonie. Durch sie ist die Größe, die Bestandtheile, das Verhältniß der Körper zu einander, die Richtung der Kräfte, das Maaß der Bewegung abgemessen, daß die Körper neben einander bestehen, und ein Ganzes ausmachen [330]). Alles, was nach einer Regel geschiehet, auf eine bestimmte Ordnung, oder auf Zwecke hinweist, gehört zur Form. Dieses leitet Plato nicht aus der Materie, nicht aus den in derselben inhärirenden Kräften, sondern von einer Intelligenz her, welche auf diese Art die Materie geordnet und gebildet hat. Die Entstehungsart

329) Timaeus S. 307. Uebrigens nahm Plato nur in seinen populären Schriften vier, zuweilen aber, wie Epinomis S. 253 fünf, in seinen διαιρεσεσι aber nur drei Elementarkörper an, wie Aristoteles de generatione et corrupt. II. c. 2. berichtet, το γαρ μεσον (also vielleicht Wasser und Luft) μιγμα ποιει.

330) Timaeus S. 358. και δη τα των αναλογιων περι τε τα πληθη και τας κενησεις, και τας αλλας δυναμεις πανταχη τον θεον, ὑπη περ ἡ της αναγκης ἑκουσα πεισθεισα τε φυσις ὑπειξε; ταυτη παντη δι' ακριβειας αποτελεσθεισων ὑπ' αυτου, ξυνηρμοσθαι ταυτα αναλογον S. 385, 386. παντα ατακτως εχοντα ὁ θεος εν ἑκαςῳ τε αυτῳ προς ἀυτο και προς αλληλα συμμετριας ενεποιησεν, ὁσας τε και ὁπη δυνατον ην αναλογα και συμμετρα ειναι.

art dieser Idee ist nicht schwer zu entdecken. Der erste Grund liegt schon in der Ideenlehre. Als ursprüngliche Begriffe der Vernunft gedacht, unter welche äußere Objecte subsumirt werden, hätten sie, schloß Plato, ihre Anwendbarkeit und Beziehung auf Objecte nur dadurch bekommen, daß die Objecte nach ihnen von der höchsten Intelligenz gebildet worden. Zweitens. Gesetze, Regeln, Harmonie, schienen ihm bloß aus der Thätigkeit einer Vernunft erklärbar zu seyn. Das Selbstbewußtseyn überzeugt uns von der Function der Vernunft, für uns selbst gesetzgebend zu seyn; Gesetze können wir nur durch Vernunft denken; alles dieses begünstiget jene Ableitung [331]. Nur verfährt Plato selbst nicht darin consequent, daß er doch schon gewisse Naturgesetze vor der Bildung der Materie annimmt. Denn er sagt: die dichten und schweren Theile bewegen sich an einen andern Ort, als die leichten und lockern [332]).

Die Materie ist ursprünglich ohne Form, diese wird ihr mitgetheilt. Daher wird die Materie als das Empfangende, als das Substrat der Form betrachtet. Daher die figürlichen Ausdrücke: Mutter, Amme, (μητηρ, τιθηνη, το πανδεχες, το δεχομενον). Durch die Bildung der Materie wird der Form ein wirklicher Gegenstand gegeben, oder, wie er sich ausdrückt, es entsteht ein Bild, Kopie, (εικων) von der Form. Daher muß etwas seyn, an dem das Bild hervorgebracht wird, das ist, das im Raum befindliche (ἡ χωρα), der Stoff, (εκμαγειον). Das einzige Prädicat, was der Materie

331) Epinomis S. 254. κατα ταυτα γαρ αν και ὡσαυτως πορευομενον αει, και ποιουν και πασχον, τεκμηριον ἱκανον του φρονιμως ζην ειη παρεχομενον. S. 256, 257.

332) Timaeus S. 350.

unveränderlich zukommt, ist, daß sie die Form annimmt 333).

Die aus Materie und Form bestehenden Körper sind ihrer Natur nach veränderlich. Jeder Körper ist ein Aggregat (ογκος) von mehreren kleinen, nicht wahrnehmbaren Elementartheilen, welche sich in Ansehung der Größe, Beschaffenheit und Verbindung verändern. Bei allen innern und äußern Veränderungen, (Bewegung, Zunahme, Abnahme, Entstehen, Vergehen) wird die Identität des Körpers vorausgesetzt; denn man könnte nicht sagen, daß er zunehme oder abnehme, wenn er nicht mehr derselbe Körper ist. Ein Körper ist aber so lange derselbe, als sein bestimmtes Wesen dauert, das heißt, so lange die Bestandtheile, welche zu einer Art und Gattung gehören, mit der ihnen zukommenden Form in einem Aggregat angetroffen werden. Es kann seyn, daß sich Theile von der Masse trennen, andere verbinden, daß sich die Quantität oder die Gestalt des Zusammengesetzten ändert; es ist aber noch derselbe Körper, wenn dieselbe auf einerlei Art geformte Materie vorhanden, und die Anzahl derselben Elementartheile überwiegend ist. Die Form des Materiellen ist also die Ursache der Beharrlichkeit der Körper;

333) Timaeus S. 350, 345. το εν ῳ γιγνεται. S. 349. το της χωρας γενος ἑδραν παρεχον ὁσα εχει γενεσιν πασιν. S. 343, 344. εκμαγειον γαρ φυσει παντι κειται, κινουμενον τε και διασχηματιζομενον ὑπο των εισιοντων. S. 349. εικοτι μεν, επειπερ ουδ᾽ αυτο τουτο εφ᾽ ῳ γεγονεν, ἑαυτης εστιν, ἑτερου δε τινος αει φερεται φαντασμα, δια ταυτα εν ἑτερῳ προσηκει τινι γιγνεσθαι. S. 345, 344. ταυτον αυτην αει προσρητεον· εκ γαρ της ἑαυτης το παραπαν ουκ εξισταται δυναμεως, δεχεται τε γαρ αει τα παντα.

denn ohne diese könnte man nicht Etwas Erde, Wasser, Luft, u. s. w. nennen [334]).

Den Körpern und Seelen kommt Kraft zu; aber anders ist sie in Körpern, anders in Seelen. Diesen Unterschied müssen wir jetzt näher entwickeln. **Seele ist überhaupt dasjenige, was den Grund des Lebens enthält.** Leben legt man demjenigen bei, was in sich selbst den Grund seines Wirkens hat (το ἑαυτο κινειν). Seele ist also nichts anders, als eine **absolute Kraft**, oder eine ursprüngliche Causalität, (πρωτη γενεσις η κινησις) [335]). Selbstthätigkeit oder Spontaneität ist also der Charakter, wodurch Plato Körper und Seele unterscheidet; aber er verstehet nicht allezeit eine Thätigkeit nach Vorstellungen darunter, sondern nur eine solche, die nicht von einer andern Kraft abgeleitet ist, mit einem Wort, jede **Grundkraft** (αρχη). Daher kommt es, daß sein Begriff von Seele eine viel größere Sphäre hat, als nach unserm Sprachgebrauch. Denn nicht nur den Pflanzen, sondern auch selbst der Materie wird eine Seele beigelegt; die Bewegung der Planeten,

334) Timaeus S. 344, 345. de Legib. X. S. 83, 84. Timaeus S. 430.

335) de Legib. X. S. 87. 89. ᾧ δη ψυχη τ' ὀνομα, τις τουτου λογος; εχομεν αλλον, πλην τον νυν δη ῥηθεντα; την δυναμενην αυτην ἀυτην κινειν κινησιν; — ει δ' εςι τουτο ὁυτως εχον, αρα ετι ποθουμεν μη ἱκανως δεδειχθαι, ψυχην ταυτον ον και την πρωτην γενεσιν και κινησιν των τε οντων και γεγονοτων και εσομενων, και παντων αυ των εναντιων τουτοις· επειδη γε ανεφανη μεταβολης τε και κινησεως ἁπασης αιτια πασι; — ουκ. αλλα ἱκανωτατα δεδεικται ψυχη των παντων πρεσβυτατη, γενομενη τε αρχη κινησεως, Phaedrus S. 318.

ten, insofern sie nach keinem Naturgesetz erklärt werden konnte, betrachtet er als die Wirkung einer Seele. In dem engern Sinne ist Seele eine Causalität nach Vorstellungen. Man kann also überhaupt sagen, daß Plato jede Kraft, die sich nicht weiter erklären noch ableiten läßt, Seele nenne, z. B. Triebe, den Organismus, die ursprüngliche Bewegkraft, die Denkkraft.

Diese Bedeutungen muß man wohl unterscheiden. Denn Pato bedient sich bald der einen, bald der andern, je nachdem es seine Gedankenreihe erfordert; zuweilen verbindet er beide. Auf diese Art entwickelt er den Unterschied zwischen Körper und Seele. Der Seele, sagt er, kommt zu das Unsichtbarseyn, das Erkennen, das Bilden und nach Zwecken wirken; dem Körper aber das Sichtbarseyn, das Gebildetwerden, das Werden. Die Seele ist eine selbstständige absolute Kraft (αρχη); die Körper haben nur bedingte Kräfte; die Seele ist bestimmend, der Körper das Bestimmbare; die Seele ist die (letzte) Ursache aller Veränderungen, der Körper ist die Ursache von keiner Veränderung [336].

Es erhellet daraus, daß Plato mit diesen Begriffen sehr schwankend war. Er betrachtet zuweilen die Körperwelt als eine todte Masse, ohne alle Kraft. In diesem Sinne entspringt also alles Wirken, alles Leben, zuletzt aus einer Seele. Wenn man aber den letzten Begriff wei-

336) Epinomis S. 352. τουτο δ' εϛιν (το ψυχης γενος) ῳ μονῳ πλαττειν καὶ δημιουργειν προσηκει· σωματι δε, ὁ λεγομεν πλαττεϛθαι και γιγνεϛθαι και ὁραϛθαι: τῳ δε — αορατῳ τε ειναι και γιγνωϛκοντι, νοητῳ τε. S. 257. διαφερειν δε ψυχην σωματος· εμφρον μεν που, το δε αφρον θησομεν· αρχον δε, το δε αρχομενον· και το μεν αιτιον ἁπαντων, το δε αναιτιον πασης παθης.

weiter verfolgt, so ist die Seele auch wieder nichts als die ursprüngliche Kraft, welche in der Materie enthalten ist. Daher ist er auch genöthiget, einen Unterschied zwischen der vernünftigen und unvernünftigen Seele anzunehmen. Die letzte ist nichts anders als physische Kraft, welche gesetzlos wird; die erste, die nach Gesetzen durch eine Vernunft bestimmte und geregelte Kraft, oder das Vernunftwesen selbst [337]).

Es ist indessen nicht schwer, diese Inconsequenz zu erklären, und den Ideengang des Plato zu verfolgen. Die Spontaneität, wovon uns unser Selbstbewußtseyn überzeugt, wurde von dem Plato als Hauptcharakter der Seele gedacht, wodurch sie sich von andern Kräften unterscheidet, ohne damit den zweiten Charakter, Vorstellungskraft, jederzeit zu verbinden. Jede Wirkung nun, die ihren Grund in einem Objecte hat, und nicht aus einer andern erklärt werden kann, hat eine Aehnlichkeit mit der Aeußerung der Spontaneität, und sie wird daher aus einer Seele erklärt. — Die Bewegung konnte Plato so wenig als die Materie als entstanden denken, weil es dem Gesetz des Verstandes widerspricht, etwas aus Nichts entstehen zu lassen. Die Bewegung überhaupt von der Wirkung einer Intelligenz abzuleiten, wie Anaxagoras gethan hatte, diesen Ausweg zu ergreifen, der nichts erklärt, konnte sich Plato aus dem Grunde nicht entschließen, weil das Daseyn des physischen Bösen, worauf jener keine Rücksicht genommen hatte, damit nicht zusammenstimmte. Es blieb daher nichts weiter übrig, als eine ewige Materie mit einer ewigen Bewegkraft anzunehmen, die er, insofern sie der Materie inhärirt, und von nichts andern abgeleitet wird, Seele nennt. Diese ist also nichts anders, als die Summe aller ursprünglichen physischen Kräfte,

337) de Legibus X. S. 90, 91. 92, 94. Vergl. Timaeus S. 337.

Kräfte, welche die Vernunft, um sie auf Einheit zurück zu führen, unter dem Begriffe einer Seele denkt.

Die Seelen in der zweiten Bedeutung, oder die Vorstellungskräfte, lassen sich nicht aus der Materie erklären. Denn Denken, Erkennen, Wollen, sind Thätigkeiten, die mit keiner Materie, noch mit einer Kraft der Materie (Bewegungskraft) einige Aehnlichkeit, oder etwas gemein haben. Die Versuche, das Vorstellen aus der Materie zu erklären, sind daher vergeblich, und für die Vernunft unbefriedigend [338]. Es sind daher ursprüngliche Kräfte, die an sich als selbstständige Wesen betrachtet werden. Gleichwohl leitet sie Plato zuweilen aus einer gemeinschaftlichen Quelle, der Gottheit, ab, nach dem Gesetz der Vernunft, in ihren Nachforschungen, bis auf ein absolutes Letztes zu gehen, und systematische Einheit in alle Erkenntnisse zu bringen.

Die Welt enthält nun alle Körper und Seelen in sich, die nur wirklich sind, die Gottheit ausgenommen, und beide zusammen genommen machen das Universum, ein Ganzes aus. So wie nun aus der Vereinigung eines Körpers und einer Seele ein lebendes Wesen (ζωον) entsteht, so betrachtet auch Plato die Welt, wegen der Verbindung beider Wesen, als ein lebendes Wesen.

Diese Begriffe mußten wir vorausschicken, um Platos Philosopheme über die Entstehung der Welt darzustellen. Die Welt ist als ein aus mehreren Bestandtheilen, die ursprünglich getrennt waren, zusammengesetztes Ganzes entstanden, entstanden durch die weltbildende Kraft der Gottheit. Diese wurde aber durch den

zu

338) Epinomis S. 257. πρωτον μεν, τα οντα ειναι δυο, το μεν, ψυχην, το δε σωμα, (και πολλα ἑκατερου, παντα δε αλληλων αλλα και ἑκατερα ἑκατερων· και τριτον αλλο ουδεν κοινον ουδενι. Phaedo S. 180, 218. Timaeus S. 358.

zu bildenden Stoff (die ursprüngliche Bewegung) eingeschränkt. Daher ist die Welt zwar die möglichst vollkommenste; aber alle Unvollkommenheit aus ihr zu entfernen, ließ der Stoff nicht zu. Die Einrichtung der Welt muß also theils aus der Thätigkeit der Vernunft, theils aus der Beschaffenheit der ursprünglichen Materie erklärt werden [339].

Die Welt ist von Gott nach einem vollkommenen Ideal gebildet, welches nichts anders, als die intelligible Welt ist, und als solche alle mögliche Gattungen und Arten beseelter und vernünftiger Wesen in der Idee enthält. Die Nachbildung (εικων) ist die sichtbare Welt, welche jene Wesen in der Wirklichkeit in sich begreift [340]. Diese Wesen machten den letzten Zweck der Gottheit aus, um dessen willen die Welt selbst ein beseeltes, durch Vernunft eingerichtetes Wesen genennt wird [341].

Um

339) Timaeus S. 305. αγαθος ην (ὁ ξυνιςας το παν τοδε), αγαθῳ δε ουδεις περι ουδενος ουδεποτε εγγιγνεται φθονος. τουτου δ' εκτος ων, παντα ὁτι μαλιςα εβουληθη γενεςθαι παραπλησια ἁυτῳ. S. 303. S. 339. μεμιγμενη γαρ ουν ἡ τουδε τε (του) κοσμου γενεσις εξ αναγκης τε και νου συςασεως εγενηθη.

340) Timaeus S. 305, 306. ὁυ δ' εςι τ' αλλα ζωα καθ' ἑν και κατα γενη μυρια, παντων ὁμοιοτατον ἀυτῳ ειναι τιθωμεν. τα γαρ δη νοητα ζωα παντα εκεινο εν ἑαυτῳ περιλαβον εχει, καθαπερ ὁ δε ὁ κοσμος ἡμας, ὁσα τε αλλα θρεμματα συνεςηκεν ὁρατα.

341) Timaeus S. 305, 306. λογισαμενος ουν ἑυρισκεν εκ των κατα φυσιν ὁρατων ουδεν ανοητον του νουν εχοντος ὁλον ὁλου καλλιον εσεςθαι ποτ' εργον, νουν δ' αυ χωρις ψυχης αδυνατον παραγενεςθαι

Um dieses Ideal wirklich zu machen, bildete Gott die Materie nach demselben. Er formte die Materie nach den geometrischen Figuren, er ordnete die Kräfte derselben durch Gesetzte, und stellte so ein zweckmäßiges Ganzes dar [342]).

Die Vollkommenheit der Welt, wodurch sie dem Ideale entspricht, besteht 1) in der Vollständigkeit und Allheit. Sie enthält die ganze Quantität der Materie und alle aus ihr geformten Körper; sie begreift alle vorstellende Wesen. Sie begreift alles in sich, und außer ihr ist nichts mehr [343]). 2) Unzer-

νεςθαι τω. δια δη τον λογιςμον τονδε, νουν μεν εν ψυχη, ψυχην δε εν σωματι συνιςας, το παν ξυνετεκταινετο, όπως ότι καλλιςον ειη κατα φυσιν αριςον τε εργον απειργαςμενος. ούτως ουν δη κατα λογον τον εικοτα δει λεγειν τονδε τον κοσμον ζωον εμψυχον εννουν τε τη αληθεια δια την του θεου γενεςθαι προνοιαν.

342) Timaeus S. 303. ὁ μεν γαρ καλλιςος των γεγονοτων, ὁ δ' αριςος των αιτιων. ούτω δη γεγενημενος, προς το λογῳ και φρονησει περιληπτον και κατα ταυτα εχον δεδημιουργηται. τουτων δε ὑπαρχοντων αυ, και πασα αναγκη τονδε τον κοσμον εικονα τινος ειναι S. 305. 386.

343) Timaeus S. 309. εκ γαρ πυρος παντος ὑδατος τε και αερος και γης ξυνεςησεν αυτον ὁ ξυνιςας, μερος ουδεν ουδενος ουδε δυναμιν εξωθεν ὑπολειπων· ταδε διανοηθεις, πρωτον μεν ἱνα ὁλον ότι μαλιςα ζωον τελεον εκ τελεων των μερων ειη· προς τε τουτοις, ἑν, άτε ουχ ὑπολελειμμενων, εξ ὧν αλλο τοιουτ' αν γενοιτο. ετι δε, ἱνα αγηρων και ανοσον η. S. 310, 308, 306.

zerstörbarkeit. Denn sie ist das allbefassende. Außer der Welt ist nichts, was sie zerstören könnte. Gott allein könnte sie wieder in ihren vorigen Zustand zurückfallen lassen, allein sein Wille streitet dagegen. In der Welt findet man ein beständiges Werden und Auflösen; aber nichts gehet verloren; neue Zusammensetzungen gehen hervor. Das ganze Universum nähret sich gleichsam von Auflösung und Verwesung [344]. 3) Das Weltideal ist ohne Veränderung, ohne Anfang und Ende, ewig. Die Nachbildung desselben, die Welt, kann in dieser Bedeutung nicht ewig seyn, wegen der unaufhörlichen Veränderungen; damit aber die Welt auch von dieser Seite dem Ideal so viel als möglich ähnlich sey, so machte Gott die Welt zu einem Bilde der ewigen Zeit durch die unaufhörliche Folge von Veränderungen. Der Welt kommt unaufhörliche Dauer bei allen Veränderungen zu [345]. 4) Unabhängigkeit und Selbständigkeit. Die Welt ist zu einem für sich bestehenden, sich selbst zureichenden, in sich vollkommenen Wesen (αυτοκρατωρ) gebildet. Nichts fehlt ihr, sie bedarf keiner äußern Gliedmassen, keiner Sinnorgane, denn außer ihr ist kein Gegenstand der Wahrnehmung, und in ihr kein Bedürfniß. Alles was sie leidet und wirket, geschiehet ohne fremde Vermittelung, durch sie selbst.

344) Timaeus S. 309. 325.

345) Timaeus S. 317. ἡ μεν ουν ζωου φυσις ετυγχανεν ουσα αιωνιος, και τουτο μεν δη τῳ γεννητῳ παντελως προςαπτειν, ουκ ἠν δυνατον· εικονα δ' επινοει κινητην τινα αιωνος ποιησαι, και διακοσμων ἁμα ουρανον, ποιει μενοντος αιωνος εν ἑνι κατ' αριθμον ιουσαι αιωνιον εικονα τουτον, ὁν δη χρονον ωνομακαμεν. S. 318.

selbst [346]. 5) Die vollkommenste Gestalt, die sphärische. Denn die Cirkelfigur begreift alle Arten von Figuren in sich, wie die Welt alle Wesen, und sie ist die einzige Figur, welche sich gleich und ähnlich ist, indem alle Theile gleichweit von dem Mittelpunkte abstehen [347]. 6) Die vollkommenste Bewegung. Die Kreisbewegung, da ein Körper regelmäßig in demselben Raume, sich um seinen eignen Mittelpunkt beweget, ist die vollkommenste, und diejenige Bewegung, welche mit der Vernunftthätigkeit die größte Analogie hat, und diese ist der Welt zu Theil geworden [348].

Die

346) Timaeus S. 309, 310. αυτο γαρ ἑαυτῳ τροφην την ἑαυτου φθισιν παρεχον, και παντα εν ἀυτῳ και ὑφ' ἀυτου πασχον και δρων, εκ τεχνης γεγονεν. Politicus S. 39, καθαπερ τῳ κοσμῳ προσετετακτο, αυτοκρατορα ειναι της ἀυτου πορειας, ὁυτω δη κατα ταυτα και τοις μερεσιν αυτοις δι' ἀυτων, (καθοσον οἱον τ' ην,) φυειν τε και γενναν και τρεφειν προσετατττετο ὑπο της ὁμοιας αγωγης.

347) Timaeus S. 309. και σχημα δε εδωκεν αυτῳ το πρεπον και ξυγγενες. τῳ γαρ τα παντ' εν ἀυτῳ ζωα περιεχειν μελλοντι ζωῳ, πρεπον αν ειη σχημα το περιειληφος εν ἀυτῳ παντα ὁποσα σχηματα. διο και σφαιροειδες, εκ μεσου παντη προς τας τελευτας ισον απεχον και κυκλοτερες αυτο ετορνευσατο, παντων τελεωτατον ὁμοιοτατον τε αυτο ἑαυτῳ σχηματων· νομισας μυριῳ καλλιον ὁμοιον ανομοιου.

348) Timaeus S. 311. κινησιν γαρ απενειμεν αυτῳ την του σωματος οικειαν των ἑπτα την περι νουν και φρονησιν μαλιϛα ουσαν. διο δη κατα ταυτα

εν

Die Bewegung der Materie war ursprünglich unordentlich und regellos; Gott regelte sie durch die Vernunft, das heißt, er gab ihr den Charakter der Vernunft, Einheit und Einförmigkeit. Dieses drückt Plato so aus: Gott verband mit der (ursprünglichen, unordentlichen) Seele Vernunft. Hieraus entstand die gute geordnete Weltseele. Man würde sich sehr irren, wenn man hier die Seele in einem andern Sinne nähme, als den wir oben angegeben haben, oder eine besondere Substanz verstehen wollte. Denn die Weltseele ist nichts anders als die gesetzmäßige Bewegung der Welt, vorzüglich der Himmelskörper; die Kreisbahn der Fixsterne von der linken zur rechten, oder von Morgen gegen Abend (ἡ φορα της ταυτου φυσεως) und die Bahn der Planeten von der rechten zur linken, von Abend gegen Morgen, (ἡ φορα της του θατερου φυσεως). Beide sind kreisförmig, aber mit dem Unterschied, daß der Himmel und die Fixsterne sich im Kreise bewegen, ohne ihren Raum zu verlassen, die Planeten hingegen aus einer Stelle des Raums zur andern fortschreiten. Daher die Benennung beider 349). Plato bedient sich freilich zuweilen solcher Ausdrücke, aus denen man schliessen könnte, daß er unter der Weltseele wirklich eine denkende Substanz verstehe, welche die Bewegung der

εν τῳ αυτῳ και εν αυτῳ περιαγαγων αυτο, εποιησε κυκλῳ κινεισθαι στρεφομενον.

349) de Legibus S. 92. Epinomis S. 254. Timaeus S. 312-316. 305. βουληθεις γαρ ὁ θεος αγαθα μεν παντα, φλαυρον δε μηδεν ειναι κατα δυναμιν, ουτω δη παν ὁσον ην ὁρατον, παραλαβων, ουχ ἡσυχιαν αγον, αλλα κινουμενον πλημμελως και ατακτως, εις ταξιν αυτο ηγαγεν εκ της αταξιας.

der Welt nach Gesetzen und Zwecken leite. Denn gleich nachdem er die Bildung der Weltseele auf eine sehr dunkle und räthselhafte Weise beschrieben hat, fährt er fort, die Thätigkeit der Weltseele als eines denkenden Wesens zu beschreiben [350]. Auch läßt Plato die menschliche Seele auf dieselbe Art und aus denselben Bestandtheilen, als die Weltseele gebildet werden [351]. Diese ganze Stelle ist aber eine der dunkelsten in allen Schriften des Plato, und es ist kaum zu hoffen, daß sie jemals ganz aufgeklärt werde. Denn das ganze Unternehmen, die Entstehung eines Dinges, von dem wir eine bloße Idee, aber keine Erkenntniß haben, zu beschreiben, und die Zusammensetzung eines Etwas, das immateriel ist, aus Bestandtheilen so zu schildern, daß man es gleichsam vor seinen Augen werden sehe, konnte nothwendig nicht gelingen und nur in bildlichen Ausdrücken geschehen, die anstatt Licht zu geben nur verdunkeln mußten. Ist man endlich nach vieler Anstrengung dahin gekommen, hinter den Bildern ein Paar schlich-

350) Timaeus S. 315, 316. ἁτε ουν εκ ταυτου και της θατερου φυσεως, εκ τε ουσιας, τριων τουτων, συγκραθεισα μοιρων, και αναλογον μεριςθεισα και ξυνδεθεισα, αυτη τε ανακυκλουμενη προς ἁυτην, ὁταν ουσιαν σκεδαςην εχοντος τινος εφαπτηται και ὁταν αμεριςου, λεγει κινουμενη δια πασης ἑαυτης, ὁτῳ τ' αν τι ταυτον ῃ και ὁτου αν ἑτερον, προς ὁ, τι τε μαλιςα και ὁπη και ὁπως και ὁποτε συμβαινει κατα τα γιγνομενα τε προς ἑκαςον ἑκαςα ειναι και πασχειν, και προς τα κατα ταυτα εχοντα αει. u. s. w.

351) Timaeus S. 326.

schlichte Begriffe zu entdecken, welche weit natürlicher ausgedrückt werden konnten, so vermißt man doch endlich Zusammenhang, Haltung und deutliche Beziehung des Bildes auf den Gegenstand, und tappt wieder wie zuvor im Finstern. Man siehet zum Beispiel nicht, was die Darstellung der verschiedenen Akte des Vorstellens und Denkens bei der Weltseele soll, wenn diese nichts als die gesetzmäßige Bewegung des Himmels und der Himmelskörper ist. Es ist zum wenigsten keine Spur vorhanden, daß Plato einen Realzusammenhang zwischen dem Denken und der Bewegung annimmt, oder die letzte von dem ersten ableitet. Diese Schwierigkeit läßt sich nicht heben, wenn man auch annehmen wollte, die Weltseele sey wirklich ein vorstellend Wesen. Denn nicht nur wird die Bewegung und die Art derselben durch das Vorstellen gar nicht erklärt, sondern es widerspricht auch allen Dogmen des Plato über die Natur des vorstellenden Wesens, was er von der Mischung und Theilung der Weltseele in mehrere Kreise sagt.

Ueberhaupt ist Plato, was das Princip der Weltbewegung betrifft, sehr unbeständig und schwankend. Daß Gott der erste Urheber der Weltbildung und die Ursache der regelmäßigen Bewegung sey, dieses behauptet er beständig. Ob aber Gott nur von Anfange der Welt die Gesetze vorgeschrieben, oder ob er die Bewegung noch immerfort leite, ob er dieses unmittelbar oder mittelbar thue, darüber erklärt er sich nicht auf eine und dieselbe Weise. In dem Timäus scheint es, als bewirke Gott dieses durch die Weltseele. In dem Politicus aber kommt der Gedanke vor, daß Gott die Welt selbst zuerst in Bewegung gesetzt habe, daß diese dann eine Zeitlang von sich selbst nach dem Willen der Gottheit sich bewege, bis die ursprüngliche Unordnung wieder so überhand nehme, daß Gott, damit nicht das

Gan-

Ganze zerfalle, die Zügel der Regierung wieder ergreifen müße [352]).

Dieses Resultat giebt uns auch das zehnte Buch der Gesetze. Nachdem er den oben angeführten kosmologischen Beweis für das Daseyn Gottes aufgestellt hat, wirft er die Frage auf: was für eine Seele (das letzte Princip der Bewegung) Himmel und Erde und die Bewegung des Weltalls regiere, eine vernünftige, gute, oder eine böse, vernunftlose? und schließt damit, es lasse sich nicht anders denken, als daß die vollkommenste Seele (es sey nun eine oder mehrere) die Ursache von der Welt, also auch jedes einzelnen Weltkörpers sey. Wir wollen jetzt nur bei der Sonne stehen bleiben; denn was von einem gilt, muß auch von allen und dem Ganzen gelten. Der Körper der Sonne wird von Jedermann angeschauet; aber die Seele (die sie in Bewegung setzt) siehet niemand; denn Seele überhaupt

352) Politicus S. 30. ὃν δε ουρανον και κοσμον επωνομακαμεν, πολλων μεν και μακαριων παρα του γεννησαντος μετειληφεν, αταρ ουν δη κεκοινωνηκε γε και σωματος· ὅθεν αυτῳ μεταβολης αμοιρῳ γιγνεσθαι δια παντος αδυνατον. κατα δυναμιν γε μην ὁτι μαλιςα εν τῳ αυτῳ κατα ταυτα μιαν φοραν κινειται, διο την ανακυκλησιν ειληχεν, ὁτι σμικροτατην της ἁυτου κινησεως παραλλαξιν. αυτο δε ἑαυτο ςρεφειν αει, σχεδον ουδενι δυνατον, πλην τῳ των κινουμενων παντων ἡγουμενῳ. κινειν δε τουτῳ τοτε μεν αλλως, αυθις δε εναντιως, ου θεμις. εκ παντων δη τουτων, τον κοσμον μητε αυτον χρη φαναι ςρεφειν ἑαυτον αει, μητ' αυ ὁλον αει ὑπο θεου ςρεφεσθαι, διττας και εναντιας περιαγωγας· μητ' αυ δυο τινε θεῳ, φρονουντε ἑαυτοις εναντια, ςρεφειν αυτον. S. 38.

ist nur etwas Denkbares. Also kann auch die Vernunft durch Begriffe hier nur etwas entscheiden. Wenn wir also sagen, eine Seele beweget die Sonne, so lassen sich drei mögliche Fälle denken. Es ist entweder eine Seele in diesem leuchtenden Körper selbst vorhanden, welche alles bestimmt, so wie die Seele in dem menschlichen Körper; oder, wie einige behaupten, sie hat einen Luft- oder Feuerkörper angenommen, und treibt mit äußerer Gewalt den Körper durch den Körper; oder endlich eine Seele, die ganz körperlos ist, und andere uns unbegreifliche Kräfte besitzt, ist die Ursache ihrer Bewegung. Dieses geschehe aber, wie es wolle, so ist es doch am besten, daß jeder Mensch die Seele, welche die Sonne beweget, für Gott halte[353]). Wenn man hier den Zweck des Plato, das Daseyn Gottes zum Behuf der Religion und als Einleitung eines Gesetzbuches zu beweisen, überlegt; so wird man sich leicht die Ursache erklären können, warum er bald von einem, bald von mehreren Göttern spricht, und überhaupt die Bemühung nicht verkennen, seine philosophischen Lehrsätze an die gemeinen religiösen Vorstellungen anzuschließen. Und daraus ist auch vielleicht überhaupt die Vorstellungsart von einer Weltseele entsprungen. Zum wenigsten entscheidet er nicht, ob eine besondere Seele, oder Gott (denn die vollkommenste Seele ist nichts anders als Gott) der Weltregierer sey. Eben so schonend ist er gegen die Volksmeinung, welche die Planeten und überhaupt die Sterne vergötterte, aber ohne zu vergessen, seine eigne, eines Philosophen würdigere Ansicht hinzuzufügen. Es ist unbegreiflich, sagt er, wie eine bloße Naturkraft so große Massen allezeit hindurch im Kreise bewege. Ich behaupte, Gott allein ist die Ursache davon, und keine andere. Denn ein beseeltes Wesen ist nur

353) de Legibus X. S. 92-95.

nur allein durch Gott möglich. Da nun Gott dieses thun kann, so war es ihm auch leicht, jeden Körper und die Körpermaße des Universums zu beseelen, und dann diejenige Bewegung vorzuschreiben, welche er für die beste erkannte. Wir können demnach alles in den richtigen Satz zusammen fassen: Es ist unmöglich, daß Himmel und Erde, alle Sterne, und aus diesen zusammengesetzten Körpermaßen sich so regelmäßig alle Jahre, Monate und Tage bewegen, und daß alles, was daraus erfolgt, für das gesammte Menschengeschlecht so zweckmäßig ist, wenn nicht eine Seele auf alle einwirkt, oder in jedem Körper eine besondere Seele wohnet. — Wenn also diese Gedanken von dem Universum richtig, und die Sterne für göttliche Dinge (θεια) zu halten sind, so muß man annehmen, entweder, daß sie selbst Götter, oder zweitens, daß sie Bildnisse der Götter sind, indem sie die Götter, als mit der höchsten Vernunft ausgerüstete Künstler selbst gebildet haben [354].

Wir können also, ohne Gefahr zu irren, annehmen, daß sich Plato, wie in mehreren Punkten, so auch in diesem, nach der gemeinen Vorstellungsart bequemt, und um die Weltbildung anschaulicher darzustellen, eine Weltseele angenommen, oder mit andern Worten, die Wirksamkeit Gottes, welche er zur Erhaltung der Welt nöthig erachtet, der Fassungskraft der Menschen näher rückte, indem er sie in der Weltseele hypostasirte. Aber für seine ernste Behauptung kann man das nicht halten, weil sie

354) Empinomis S. 256-258. η γαρ θεους αυτους ταυτα ὑμνητεον ορθοτατα, η θεων εικονας, ὡς αγαλματα, ὑπολαβειν γεγονεναι, θεων αυτων εργασαμενων, ου γαρ ανοητων γε ουδε βραχεος αξιων.

mit seinen andern Gedanken nicht zusammenstimmt. Der Hauptgedanke, welcher in der dunkeln Stelle von Bildung der Weltseele ausgedrückt ist, kommt darauf hinaus: die Bewegung der Welt ist durch Gesetze geregelt worden. Bewegung läßt sich nicht denken ohne Veränderung, Gesetzmäßigkeit nicht ohne Einförmigkeit, Einheit. Das Erste, Veränderlichkeit ohne Einheit ist der Charakter der Körper und der ursprünglichen Bewegung in der Materie; das Zweite ist der Charakter der reinen Intelligenz, der Vernunft. Beide werden vereiniget in ein Subjekt, (ουσια oder Kraft). Die Weltseele ist also eine Kraft, welche sich durch Einförmigkeit bei aller Veränderlichkeit, oder durch regelmäßige Bewegung äußert [355]). Dieselben Merkmale passen auch auf jedes vorstellendes Wesen, wie die menschliche Seele ist, weil das Hauptmerkmal des Begriffs der Seele, welchen sich Plato gebildet hatte, Thätigkeit ist, und für diesen Begriff kein anderer Ausdruck sich fand als κινησις [356]). Die Weltseele ist nun,

355) Timaeus S. 312. της αμεριςου και αει κατα ταυτα εχουσης ουσιας, και της αυ περι τα σωματα γιγνομενης μεριςης, τριτον εξ αμφοιν εν μεσω συνεκερασατο ουσιας ειδος, της τε ταυτου φυσεως αυ περι και της του ἑτερου, και κατα ταυτα συνεςησεν εν μεσω, του τε αμερους αυτων και του κατα τα σωματα μεριςου. και τρια λαβων αυ τα οντα, συνεκερασατο εις μιαν παντα ιδεαν, την θατερου φυσιν δυςμικτον ουσαν εις ταυτο ξυναρμοττων βια. μιγνυς δε μετα της ουσιας, και εκ τριων ποιησαμενος ἑν, παλιν ὁλον τουτο μοιρας ὁσας προςηκε διενειμε; ἑκαςην δε εκ τε ταυτου και θατερου και της ουσιας μεμιγμενην.

356) Definition. S. 288. ψυχη το αυτο ἑαυτο κινουν. de Legibus X. S. 85, 89. Plutarch. physic. Decret. IV. c. 2.

nun, wenn man alles auf das strengste nimmt, nichts anders als die Bahn des Himmels und der Himmelskörper, deren weitere Untersuchung nicht hieher gehört [357]).

Wir übergehen das übrige Detail über die Entstehung und Bildung der Welt aus dem Grunde, weil es theils mehr in das Gebiet der Physik als der Philosophie gehört, theils, weil Plato das Meiste davon nur für Wahrscheinlichkeit, Vermuthung und Hypothese giebt. Nur eine kleine Uebersicht über die verschiedenen Arten von lebenden Wesen mag hier noch eine Stelle einnehmen.

Die Welt ist eigentlich um der lebendigen vorstellenden Wesen willen gebildet; aus diesem Grunde nennt Plato vorzüglich die Welt selbst ein beseeltes Wesen. Daher bildete Gott so viel Arten von lebenden Wesen, als in der Idee davon enthalten sind. Ein lebendes Wesen ist etwas Zusammengesetztes aus Seele und Körper. Es giebt daher so viel Ordnungen von lebenden Wesen, als es verschiedene Arten von Körpern giebt, nehmlich, feurige, luftige, wässerige und erdichte. Diese Abtheilung gründet sich auf den vorzüglichsten Bestandtheil, woraus die Körper dieser Wesen gemacht sind. Die Sterne z. B. sind, dem größten Theile nach, aus Feuer, obgleich auch andere Elementartheile in geringerer Menge mit eingemischt sind. Sie ist aber unrichtig, weil zwei Eintheilungsgründe mit einander verbunden sind. Denn die Vögel und Fische sind Luft- und Wasserthiere, nicht, weil sie vorzüglich aus Wasser und Luft bestehen, sondern weil sie sich in denselben aufhalten [358]).

 Von

357) Timaeus S. 313-315. Aristoteles Sphären kommen mit dem, was Plato hier von der Weltseele sagt, in mehreren Puncten überein.

358) Timaeus S. 322. Epinomis S. 253. sq.

Von allen diesen werden die Menschen und ihre Seelen besonders ausgezeichnet, obgleich sie nur sterbliche, die Gestirne aber unsterbliche Geschöpfe sind. Sterblich sind sie nur dem Körper nach, aber ihre Seele ist unsterblich, von Gott selbst gebildet. Gott bildete eine bestimmte Zahl derselben, vertheilte sie zu gleicher Zahl auf die Sterne, damit sie auf denselben mit einem sterblichen Leibe verbunden würden, und offenbarte ihnen die Natur und ihre Bestimmung. Diese ist nehmlich: Gott und die Gerechtigkeit zu verehren, durch Tugend glückselig zu werden, und daß ihr Zustand jederzeit ihrem moralischen Charakter angemessen seyn werde [359]). Plato versteht hier keine unmittelbare Offenbarung, wie sich das von selbst versteht, sondern nur eine mittelbare; nehmlich, durch die Vernunft. Gott theilte den Menschen durch die Vernunft die Principien aller Erkenntniß, und das Vermögen sittlich zu handeln mit, wie wir schon oben gezeigt haben. Weil aber die Menschen nicht alle mit gleichem Eifer ihre Bestimmung zu erfüllen streben, einige sogar derselben entgegen leben, so bedient sich Gott eines Mittels, wodurch er die Abtrünnigen wieder zurück führet, und zugleich jedem das Maaß von Glückseligkeit, das er verdient hat, zutheilet, dieses Mittel ist die Versetzung der Seelen aus einer Stelle an die andere. Sie wandern von einem Sterne zum andern, und kommen nicht eher auf den, der zu ihrer Wohnung bestimmt ist, zurück, bis ihre Vernunft die Herrschaft über alle Begierden erlangt hat. Unterdessen wandern sie von einem Körper zum andern, aus männlichen in weibliche, und aus diesen in Körper von an-

359) Timaeus S. 325, 326. ξυςησας δε το παν, διειλε ψυχας ισαριθμους τοις αςροις, ενειμε δ' ἑκαςην προς ἑκαςον, και εμβιβασας ὡς εις οχημα, την του παντος φυσιν εδειξε, νομους τε τους ἑιμαρμενους ειπεν αυταις.

andern Thierarten [360]). Plato bedient sich des Mythen von der Seelenwanderung, um die Möglichkeit zu zeigen, wie Gott das Geisterreich regiere, und seinen Plan, Sittlichkeit und Glückseligkeit in Harmonie allgemein zu machen ausführe. Aber man darf nur mehrere Stellen, wo er von diesem Gegenstande spricht, mit einander vergleichen, um zu sehen, daß er diesen Mythen nur als Accommodation braucht, ohne ihn selbst für etwas anders als eine menschliche Meinung, über Dinge, die außer dem Kreise des Wissens liegen, zu halten. Daher hat er sich so wenig Mühe gegeben, den Mythen mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bringen, oder ihm selbst einen höhern Grad von Wahrscheinlichkeit zu geben. So ist z. B. die Meinung, daß das weibliche Geschlecht unvollkommener sey, als das männliche, keinesweges für seine Ueberzeugung zu halten, da er beiden einerlei Anlagen und Vollkommenheiten, den zärtern Körperbau ausgenommen, beilegt, und den ganzen geistigen Unterschied in der Erziehung und Bildung sucht [361]). Auch vergißt sich Plato einmal so sehr, daß er die Vögel, Landthiere und Fische, bloß allein durch solche Wanderungen der Menschenseelen entstehen läßt, ungeachtet er vorher diese Thierarten durch Gott hatte bilden lassen [362]).

Nicht weniger unbeständig ist Plato in Absicht auf die Vorstellungen von Dämonen. Bald siehet er sie als Mittelwesen zwischen Menschen und den Göttern an, deren sich diese zur Ausführung ihrer Befehle bedienen; als

360) Timaeus S. 326. 327.

361) de Republica V. S. 15, 16. de Legib. VII. S. 358, 372.

362) Timaeus S. 435, 436. Verglichen mit S. 322.

Mittelspersonen, welche den Göttern die Wünsche der Menschen hinterbringen, und diesen den Willen der Götter bekannt machen. Sie offenbaren sich in Träumen, durch Stimmen und Vorhersagungen. Durch sie ist die Wahrsagerkunst, die Kunst zu opfern, die Götter zu versöhnen, einzuweihen, der Beschwörung und Zauberei möglich. Es sind geistige Wesen mit Körpern aus Aether, Luft, und Wasser gebildet, die für uns (nehmlich im gewöhnlichen Zustande) unsichtbar sind [363]). So sehr Plato hier die abergläubischen Vorstellungen des Volks angenommen zu haben scheint, so sehr bestreitet er sie wieder an andern Stellen. In dem Timäus setzt er an die Stelle jener ätherischen, luftigen und wässerigen Dämonen, die Thierarten unsers Erdbodens, und bezweifelt überhaupt ihre Existenz [364]).

Ungeachtet Gott die Welt, so viel als möglich, sich ähnlich, d. h. vollkommen zu machen suchte, so finden sich doch in derselben genug Spuren von Unvollkommenheiten.

363) Epinomis S. 259, 260. Symposium S. 229, 230.

364) de Republica II. S. 220. 221. de Legibus X. S. 118, 119. XI. S. 158, 159, 163. Timaeus S. 324. περι τε των αλλων δαιμονων ειπειν και γνωναι την γενεσιν, μειζον η καθ' ἡμας· πιςεον δε τοις ειρηκοσιν εμπροσθεν, εκγονοις μεν θεων ουσιν, ὡς εφασαν. σαφως δε που τους ἀυτων προγονους ειδοσιν. αδυνατον ουν θεων παισιν απιςειν, καιπερ ανευ τε εικοτων και αναγκαιων αποδειξεων λεγουσιν, αλλ' ὡς οικεια φαςκουσιν απαγγελλειν, ἑπομενους τῳ νομῳ πιςευτεον.

ten. Nach alten Ueberlieferungen waren auf dem Erdboden große Revolutionen vorgegangen, welche den Untergang fast aller lebenden Wesen zur Folge gehabt hatten. Die Erfahrung und Geschichte bezeugte die Wirklichkeit großer Zerstöhrungen in dem physischen, so wie großer Laster und Unordnungen in der geistigen Welt [365]) Wie lassen sich diese Unvollkommenheiten mit dem Ursprung der Welt von dem weisesten und vollkommensten Wesen vereinigen? **Welches ist der Ursprung des Uebels in der Welt?** Diese Frage hatte ein sehr großes Interesse für unsern Philosophen, und sie mußte ihm um so wichtiger seyn, jemehr das Böse in der Welt mit den Principien seiner Philosophie im Widerspruche zu stehen scheint. Kann eine Philosophie haltbar seyn, welche alle Realität von Gott ableitet, und die Existenz desselben aus der Vollkommenheit und weisen Zweckmäßigkeit der Welt beweist, und doch nachher eingestehen muß, daß es nicht alles so ganz regelmäßig in der Welt zugeht, als es seyn sollte? Die Wichtigkeit und Schwierigkeit dieses Problems sah Plato ein, und er suchte eine Auflösung desselben zu geben, welche mit den Grundsätzen seines Systems zusammenstimmte [366]).

Den Grundsatz, den er dabei aufstellte, war: **Gott, als das vollkommenste Wesen, kann nicht die Ursache des Bösen seyn; sondern man muß eins von beiden annehmen, ent-**

wes

365) Politicus S. 28, 31, 32. de Legib. III. S. 105, 106.

366) Epistola II. S. 69. αλλα ποιον τι μην τουτ' εςι — το ερωτημα, ὁ παντων αιτιον εςι κακων; μαλλον δε ἡ περι τουτου ωδις εν τη ψυχη εγγιγνομενη· ἡν ει μη τις εξαιρεθησεται, της αληθειας οντως ου μη ποτε τυχοι.

weder, daß es von einer andern Quelle entspringt, oder daß es ein wirkliches nur scheinbares Böses ist [367]). Der Grund des Bösen muß also in der Materie liegen. Die Form konnte mit der Materie nicht ganz vollkommen vereiniget werden, weil die Materie derselben widerstrebte, und der Hang zum regellosen Wirken konnte daher nicht ganz vertilgt, nur durch die Naturgesetze unterdrückt werden. Die materiellen Kräfte fügen sich nur mit Widerstand unter den Gehorsam der Gesetze der Vernunft. Daher kommt es, daß zu gewissen Zeiten die Unordnung so überhand nimmt, daß die ganze Natur überwältiget wird. Bildlich druckt das Plato so aus: als Gott und die Untergötter diese fatale Epoche vorhersahen, so überliessen sie die Welt sich selbst, und entzogen sich der Regierung derselben. Endlich muß Gott, um der Unordnung ein Ende zu machen, die vorige regelmäßige Bewegung wieder herstellen. Nothwendig müssen alle Dinge, welche aus Materie gebildet sind, Spuren von der ursprünglichen Regellosigkeit der Materie an sich tragen. Nach der Bildung der Welt erzeugte jeder Weltkörper, dem Gott die Kraft, Pflanzen und Thiere zu erzeugen und zu ernähren gegeben hat, alle Dinge vollkommener, je näher der Einfluß der Gottheit war, aber nach und nach wurden die Ereignisse immer schlechter, die Vollkommenheiten nahmen ab, und die Unvollkommenheiten vermehrten sich [368]). So entspringet in dem

367) Man sehe oben S.

368) Politicus S. 36, 37. κατ' αρχας μεν ουν ακριβεςερον απετελει· τελευτων δε αμβλυτερον. τουτων δε αυτω το σωματοειδες της συγκρασεως αιτιον, το της παλαι ποτε φυσεως ξυντροφου, ότι πολλης ην μετοχον αταξιας, πριν εις τον νυν κοσμον αφικεςθαι. παρα μεν γαρ του συνθε-

dem Menschen alles Böse, Thorheit und Untugend, aus dem Körper, mit welchem seine Seele verbunden ist, von den Begierden, die in derselben gegründet sind, und derselben Stärke, welche die Vernunft in ihrer Thätigkeit hemmt [369]).

So sehr auf diese Art alle Schuld des Bösen von Gott abgewälzet wird, weil es in der Materie seinen Grund hat, deren Wesen sich nicht ändern läßt, eben so sehr wird aber auch auf der andern Seite die unendliche Macht Gottes eingeschränkt. Diese Theodicee kann daher die Vernunft nicht befriedigen, weil sie einen Theil der Realitäten Gottes um der andern willen aufopfert. Sie streitet nicht allein mit der unendlichen Macht, sondern auch der Weisheit des Weltbildners, der die widerspenstige Kraft der Materie kennen, und ihre Wirkung berechnen mußte, um ihre Folgen zu vereiteln. Die anthropopathischen Vorstellungen, welche Plato in dieser Materie häuft, wollen wir nicht in Anschlag bringen; aber das verdient eine Rüge, daß er dem obigen Grundsatze nicht einmal treu bleibt, da er den menschlichen Körper, so wie die übrigen Thiere nicht von Gott, sondern von den Untergöttern (den Planeten) bilden läßt, aus dem Grunde, weil, wenn sie Gott selbst gebildet hätte, sie Gott gleich geworden wären [370]). Und doch wollte Gott so viel als möglich sich alles ähnlich machen.

In

θεντος, παντα καλα κεκτηται· παρα δε της εμπροσθεν ἑξεως ὁσα χαλεπα και αδικα εν ουρανῳ γιγνεται, ταυτα εξ εκεινης αυτος τε εχει και τοις ζωοις εναπεργαζεται S. 38. 30.

369) Timaeus S. 327, 331. και δια παντα ταυτα τα παθη νυν κατ' αρχας ἀνους ψυχη γιγνεται το πρωτον, ὁταν σωματι ενδεθῃ θνητῳ.

370) Timaeus S. 325.

In Ansehung des moralischen Bösen sucht Plato die Gottheit theils durch die Freiheit des Willens, theils dadurch zu rechtfertigen, daß Gott durch seine Weltregierung alles so lenkt, daß die Tugend zuletzt siege, und das Laster unterliege. Die Freiheit ist dem Menschen durch die Vernunft verliehen; er kann Gutes und Böses unterscheiden und wählen, die Tugend achten und verachten, und sich so seinen sittlichen Charakter selbst schaffen. Der Mensch ist also Urheber des Bösen. Denn jemehr er die Tugend achtet, desto tugendhafter wird er [371]. Nur streitet dagegen, was Plato sonst behauptete, daß kein Mensch mit freiem Willen das Böse thue und wähle, wodurch die Schuld zuletzt wieder von dem Menschen abgewälzt wird [372]). Ungeachtet wir wohl nicht alle Philosopheme des Plato über das Böse kennen, so zeigt sich doch schon in diesen Bruchstücken, daß dieser Gegenstand eben so widerspenstig war, als die rohe Materie, und daß es ihm zum Theil noch an den richtigen Begriffen über das sittliche Vermögen des Menschen fehlte, um den richtigen Gesichtspunkt zu treffen.

V.

Psychologie.

Um keinen Theil der Philosophie hat sich Plato verdienter gemacht, als um die Psychologie. Der Delphische Ausspruch γνωθι σαυτον, dessen Wichtigkeit für das prakti

371) de Republica X. S. 330. de Legibus X. S. 106.

372) Gorgias S. 48. Meno S. 342-344. Symposium S. 234.

tische Leben Sokrates so richtig eingesehen hatte, wurde von dem Plato mit Recht als eine unentbehrliche Bedingung alles Philosophirens betrachtet. Daher ist durch seinen Beobachtungsgeist und Scharfsinn das erste Licht über die Natur des menschlichen Gemüths, über die Verschiedenheit und den Zusammenhang der Vermögen desselben verbreitet, und der erste Grund zu einer Theorie des Vorstellens, Begehrens und des Gefühlvermögens, und zur rationalen Psychologie gelegt worden. Platos Verdienst ist darin um so größer, je weniger darin ihm die vorhergehenden Denker vorgearbeitet hatten.

Es ist aber ein merkwürdiger Unterschied zwischen der empirischen und rationalen Psychologie, insofern sie Plato bearbeitet hat. Keine ist zwar ein vollständiges Ganzes; aber die erste enthält doch scharfsinnige und wahre Bemerkungen, welche zu Resultaten führen; die zweite aber ist ein Gewebe von unhaltbaren, zum Theil selbst unverträglichen Sätzen, die am Ende uns in der Erkenntniß der eigentlichen Natur der Seele um keinen Schritt weiter bringen.

Wir werden, um eine Uebersicht dessen, was Plato darin geleistet hat, zu geben, zuerst seine Reflexionen über die Vermögen und Wirkungen der Seele, dann seinen Begriff von der Seele, und endlich seine Untersuchungen über die Natur, vorzüglich über die Unsterblichkeit darstellen.

Der Begriff der Seele, daß sie eine Kraft sey, die mit Spontaneität wirkt (ἀυτο κινουν) liegt auch dem Begriff der menschlichen Seele zum Grunde. Dieser Begriff wird durch den einer vorstellenden Kraft näher bestimmt. Unter Seele versteht Plato die Kraft, welche sich durch Wollen, Ueberlegen, Denken, Urtheilen, Lust und Unlust, Hofnung und Furcht, Haß und Liebe, und andere dergleichen Veränderungen, welche wir durch den innern

Sinn

Sinn erfahren, äußert [373]). Es konnte aber der Aufmerksamkeit eines Beobachters nicht entgehen, daß nicht alle diese Veränderungen in der Seele allein gegründet sind, sondern, daß sie zum Theil durch die Verbindung mit einem organischen Körper veranlaßt, bestimmt und modificiret werden. Und dieses gab dem Plato Veranlasung zu der Unterscheidung einer unsterblichen und sterblichen, einer vernünftigen und vernunftlosen Seele [374]). Weil die Seele mit einem Körper verbunden ist, so stehen beide in Wechselwirkung. Die Seele bestimmt den Körper, sie wird aber auch wieder durch denselben bestimmt. Alle Veränderungen der einen und der andern Art fliessen aber in ein Bewußtseyn zusammen, und sie werden daher alle auf ein und dasselbe Subject bezogen. Daher kommt es, daß Plato sie bald als Bestimmungen eines und desselben Subjects, der Seele, bald als Wirkungen besonderer Kräfte betrachtet, die zur Organisation gehö-

373) de Legib. X. S. 91. αγει μεν δη ψυχη παντα τα κατ' ουρανον και γην και θαλατταν, ταις αυτης κινησεσιν, ἁις ονοματα εςι, βουλεςθαι, σκοπειςθαι, επιμελειςθαι, βουλευεσθαι, δοξαζειν ορθως, εψευςμενως, χαιρουσαν, λυπουμενην, θαρρουσαν, φοβουμενην, μισουσαν, ςεργουσαν.

374) de Republica IV. S. 349. S. 367. ὡς εν αυτῳ τῳ ανθρωπῳ περι την ψυχην το μεν βελτιον ειναι, το δε χειρον. IX. S. 278. δουλον αυτον φαμεν ειναι δειν εκεινου του βελτιςου και εχοντος εν ἀυτῳ το θειον αρχον. S. 239. 276. de Legib. I. S. 44, 45. Timaeus S. 326. 386, 393. Aristoteles Ethicor. magnor. I. c. 1. μετα ταυτα δε Πλατων διειλετο την ψυχην εις τε το λογον εχον, και εις το αλογον ορθιος.

hören. In der ersten Rücksicht unterscheidet er in der Seele das Bessere und Schlechtere, das Göttliche und Menschliche, und das Thierische. Das Erste begreift alle Thätigkeiten mit ihren Folgen, wo sich die Seele als bloße Intelligenz, als Vernunft in theoretischer und praktischer Rücksicht, als ein, unabhängig vom Körper, denkendes und handelndes Wesen äußert. Es begreift sich von selbst, wie leicht sich von dieser Seite eine Aehnlichkeit und Verwandschaft zwischen der menschlichen Seele und der Gottheit mußte denken lassen. Das Schlechtere sind die Empfindungen, Begierden und Gefühle, welche sich auf Organisation gründen, z. B. der Hang nach sinnlichem Genusse, der Trieb nach Erhaltung und Ernährung des Körpers, der Geschlechtstrieb, (επιθυμητικον die Gefühle, die sich auf Stärke, Gesundheit, Ehre, Vorzug, beziehen. (θυμικον, θυμοειδες μερος ψυχης, θυμος). Diesen letzten Gefühlen räumt Plato mit Recht einen großen Vorzug vor den bloß thierischen Begierden ein, weil sie die bessern Entschlüsse der Vernunft oft unterstützen, weil selbst das Wohlgefallen und Mißfallen, das Billigen und Mißbilligen der Vernunft mit gewissen Veränderungen in der Herzgegend, mit gewissen Aufwallungen und Bewegungen des Blutes verbunden ist. Daher begreift er eben diese Gefühle mit diesen begleitenden Veränderungen, unter dem Ausdruck, θυμος, welchem vielleicht in unserer Sprache das Wort, Herz, am besten entspricht [375]). Man begreift daher sowohl, warum er diesen Gefühlen in der Brust und jenen Begierden in dem Unterleibe ihren Sitz anweist, als auch, daß er nicht etwa eine eigne Substanz darunter, sondern nur gewisse in dem Bau des Körpers, in der Organisation gegründete Trie-

375) de Republica IX. S. 239, 240, 257, 258. IV. S. 360-370. Timaeus S. 386. 388.

Triebe und Kräfte verstanden hat, die er blos deswegen mit dem Wort Seele bezeichnet, weil sie theils einen andern Charakter haben, als die bloß physischen, und weil sie auf das vorstellende Wesen Einfluß haben, gewisse Veränderungen hervorbringen, und Thätigkeiten veranlassen. Aus eben dem Grunde nennt er die Geschlechtstheile ein ζωον und ζωον επιθυμητικον, ohne deswegen eine eigne Seelensubstanz für diese Phänomene anzunehmen 376)

Man darf also unter dem επιθυμητικον und θυμος nicht etwa das Begehrungs und Gefühlvermögen verstehen, sondern wirkliche Begehrungen und Gefühle, welche ohne die Organisation nicht vorhanden seyn würden. Insofern begreift es Plato unter dem Namen der sterblichen Seele zusammen, er nennt es auch das Thierische in der Seele (θηριωδες, ζωογενες) 377), weil es der Mensch mit jedem Thiere gemein hat. Die vernünftige Seele ist von Gott gebildet, die unvernünftige von den Untergöttern, das heißt, sie ist mit dem menschlichen Körper auf den Himmelskörpern entstanden. Die erste hat ihren Sitz im Kopfe, die zweite in der Brusthöhle und dem Unterleibe.

Diese Eintheilung ist übrigens von Wichtigkeit für seine praktische Philosophie; wir können sie hier aber bei der Uebersicht seiner Psychologie übergehn, und uns blos an die Betrachtung der verschiedenen Vermögen halten, womit sich leicht die Unterscheidung des Bessern und Schlechtern, oder dessen, was in der Seele allein, und was zugleich mit in der Organisation gegründet ist, worauf jene Eintheilung zurückkommt, verbinden läßt.

Das Wichtigste, was Plato für die empirische Psychologie leistete, ist die Unterscheidung dreier besondern

Aeus-

376) Timaeus S. 433, 434.

377) de Republica IX. S. 276. Politicus S. 114.

Aeußerungen, die, weil sie einander entgegengesetzt sind, nicht aus einem und demselben Vermögen erklärt werden können; diese sind das Vorstellen und Erkennen, das Wollen und Begehren, und das Gefühl. Denn oft will man bei einer starken Begierde dennoch nicht die Befriedigung derselben, weil etwas in der Seele ist, welches sich dem Begehren widersetzt. Das Begehren ist eine Aeußerung des Begehrungsvermögens, das Verbieten und Widersetzen entspringt aus Gründen und Schlüssen der Vernunft [378]. Nicht weniger finden wir gewisse Gefühle im Streit mit den Begierden; wie z. B. wenn man vor einem Gerichtsplatz vorbeigehet, und von der Neugierde, die Leichname zu sehen, angetrieben, von Ekel und Abscheu zurück gehalten wird. Wenn einer beleidiget worden, so pocht und tobt es in seiner Brust, vor Unwillen und Rache, er erträgt alles Ungemach, bis er sich Genugthuung verschaft, oder von dem Beleidiger erhalten hat. Ist er sich aber bewußt, daß er Unrecht gethan, so regt sich keines von allen diesen Gefühlen; er erträgt vielmehr geduldig alles Ungemach von dem, den

378) de Republica IV. S. 367. τι ουν φαιη τις αυ τουτων περι; ουκ ενειναι μεν εν τῃ ψυχῃ αυτων το κελευον, ενειναι δε το κωλυον πιειν; αλλο ον και κρατουν του κελευοντος; αῤ ουν ου το μεν κωλυον τα τοιαυτα εγγινεται, όταν εγγενηται, εκ λογισμου; τα δε αγοντα και έλκοντα δια παθηματων τε και νοσηματων παραγιγνεται — ου δη αλογως αξιωσομεν αυτα διττα τε και έτερα αλληλων ειναι· το μεν ῳ λογιζεται, λογιςικον προσαγορευοντες της ψυχης· το δε ῳ ερᾳ τε και πεινῃ και διψῃ, και περι τας αλλας επιθυμιας επτοηται; αλογιςον τε και επιθυμητικον, πληρωσεων τινων και ἡδονων έταιρον.

er beleidiget hat. Diese Gefühle streiten also gegen die Begierden, oft für die besseren Ueberzeugungen der Vernunft, und weil sie sich schon in der Kindheit äußern, wo noch keine vernünftige Ueberlegung statt findet, so weisen sie auf ein besonderes Vermögen hin, welches sowohl von der Vernunft als dem Begehrungsvermögen verschieden ist 379).

Jedes von diesem Vermögen hat sein besonderes *Princip*, seine *besondern Triebe* und *Gefühle* 380).

Wir haben schon oben von dem Vorstellungsvermögen gehandelt; wir können uns daher hier kurz fassen. Es bestehet aus Sinnlichkeit und Vernunft im weitern Sinne, oder aus der Empfänglichkeit, durch äußere Eindrücke zu Vorstellungen zu gelangen, und aus der Fähigkeit des vorstellenden Subjects, aus sich selbst Vorstellungen zu erzeugen. Sinnlichkeit ist nichts anders als das *Vermögen verändert zu werden*; die Vernunft aber das selbstthätige Vermögen, Vorstellungen hervorzubringen, und zu verbinden. Der Charakter des Letztern ist, *Einheit* und *Einförmigkeit*, des Erstern, *immer anders afficirt zu werden*. Hier-

aus

379) de Republica IV. S. 368-370. ουκουν και αλλοθι πολλαχου αισθανομεθα, όταν βιαζωνται τινα παρα τον λογισμον επιθυμιαι, λοιδορουντα τε αυτον και θυμουμενον τω βιαζομενω εν άυτω; και ώςπερ δυοιν ςασιαζοντοιν ξυμμαχον τω λογω γιγνόμενον τον θυμον του τοιουτου; ταις δ' επιθυμιαις αυτον, κοινωνησαντα άιρουντος λογου, μηδεν αντιπραττειν;

380) de Republica IX. S. 257 τριων οντων τριτται και ήδοναι μοι Φαινονται, ένος έκαςου μια ιδια· επιθυμιαι τε ώσαυτως και αρχαι.

aus erklären sich die Ausdrücke, το ταυτον und θατερον, womit er die Gegenstände, und ὁ του ταυτου κυκλος, ἡ περιοδος του ταυτου αρχουσα und ὁ του θατερου κυκλος, womit er die beiden Vermögen bezeichnet [381]). Das Denkvermögen ist das Göttliche in dem Menschen, weil es in der Seele allein gegründet ist. Die Sinnlichkeit ist von unedlerer Art, weil sie auf Bedingungen des Körpers beruhet [382]).

Ueber die Entstehungsart der sinnlichen Vorstellungen findet man beim Plato nur einige wenige Bemerkungen, die zum Theil von andern entlehnt sind, und noch sehr roh sind, weil das Nervensystem noch nicht entdeckt war. Nicht die Nerven, sondern Adern nehmen die Eindrücke auf und pflanzen sie fort; denn es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß Plato unter den φλεβες Nerven verstehe, da Aristoteles zwar die Nerven, aber nicht ihre Funktion kennt [383]).

 Da

381) Timaeus S. 316. λογος δε ὁ κατα ταυτον αληθης γιγνομενος, περι τε θατερου ων, και περι το ταυτον, εν τῳ κινουμενῳ ὑφ' ἁυτου φερομενος ανευ φθογγου και ηχης, ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ του θατερου κυκλος ορθος ιων εις πασαν αυτο την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιςεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις· ὁταν δε αυ περι το λογιςικον η, και ὁ ταυτου κυκλος ευτροχος ιων αυτα μηνυση, νους επιςημη τε εξ αναγκης αποτελειται. S. 329, 330, 331, 333.

382) Alcibiades I. S. 65. Timaeus S. 326. 38.

383) Timaeus S. 334-336. 377-381. 404. de Republ. VII. S. 146.

Da jedes Vermögen seinen eignen Trieb hat, so nimmt Plato auch einen Trieb nach Vorstellungen an, theils nach sinnlichen, (φιλοδοξια) theils zum Denken und reinem Erkennen (φιλοσοφια) [384].

Lust und Unlust (denn für die Gattung, Gefühle, findet sich noch kein besonderer Ausdruck beim Plato) sind Veränderungen des Gemüths (γενεσις, κινησις), bei denen es sich leidend verhält [385]. Von beiden ist noch der Zustand verschieden, wo man weder Lust noch Unlust empfindet (το μητε χαιρειν μητε λυπεισθαι); denn hier ist die Seele gar nicht afficirt; er scheint aber Unlust, wenn er auf das Gefühl der Lust, und Lust, wenn er auf das Gefühl der Unlust folgt [386]. Wie bei Vorstellungen, wird auch hier das Gefühl, das Object und Subject unterschieden [387].

Die Gefühle gehören zu den Dingen, denen an sich kein Grad zukommt (απειρον); das ist, es läßt sich kein Grad denken, über oder unter welchen ein Gefühl nicht könnte erhöhet oder erniedriget werden [388].

Die

384) de Republica IX. S. 257. 258. V. S. 66. 56. 57.

385) Philebus S. 294. 296. de Republ. IX. S. 264.

386) de Republica IX. S. 264. το γε ἡδυ εν ψυχη γιγνομενον και το λυπηρον κινησις τις αμφοτερω εστον — το δε μητε λυπηρον, μητε ἡδυ — ἡσυχια μεντοι και εν μεσω τουτοιν εφανη αρτι.

387) Philebus S. 261.

388) Philebus S. 242. ἡδονη και λυπη περας εχετον; η των το μαλλον τε και ἡττον δεχομενων εστιν; ναι, το μαλλον.

Die Ursachen der Gefühle sind theils in dem Körper, theils in der Seele. Jede Veränderung in empfindbaren Theilen des Körpers, (d. i. solchen, welche der Eindrücke leicht empfänglich sind, und sie bis dahin fortpflanzen, wo sie zum Bewußtseyn der Seele gelangen) kann zum Gefühl werden, wenn die Bewegung nicht zu schwach ist, oder zu oft wiederholt wird, daß sie zur Gewohnheit, und daher nicht mehr empfunden wird, wie dies der Fall bey dem Sehen ist, woraus die klarsten Anschauungen aber ohne Gefühl entspringen. Ist die Bewegung widernatürlich, stört sie die Einheit und Harmonie des Körpers, so entsteht ein unangenehmes; ein angenehmes Gefühl aber, wenn sie der Natur angemessen ist, oder die Harmonie durch sie wieder hergestellt wird. Durst und Hunger sind Stöhrungen der Harmonie des Leibes, denn es fehlt etwas; Essen und Trinken ersetzt das Mangelnde wieder; jenes sind unangenehme, dieses angenehme Gefühle. Wenn die Ausleerung und Absonderung nach und nach in kleiner Quantität, die Ergänzung aber auf einmal und in großer Quantität erfolgt, so entsteht ein angenehmes, aber kein unangenehmes Gefühl, weil die Ausleerung ohne Bewußtseyn geschah. Das Gegentheil erfolgt, wenn ein Theil auf einmal aus seinem natürlichen Zustande gesetzt, aber nur nach und nach wieder hergestellt wird, z. B. bei verletzten Theilen, die nach und nach heilen [389]).

Jede Befriedigung eines Triebes, oder einer Begierde gewähret Lust, so wie die Nichtbefriedigung Unlust. Da-

389) Philebus S. 250. της μεν ἁρμονιας λυομενης ἡμιν εν τοις ζωοις, ἁμα λυσιν της φυσεως και γενεσιν αλγηδονων εν τῳ τοτε γιγνεσθαι χρονῳ — παλιν δε ἁρμοττομενης τε και εις την ἁυτης φυσιν απιουσης, ἡδονην γιγνεσθαι λεκτεον. S. 251. Timaeus S. 376. 377.

her ist mit jeder Thätigkeit der Seele, mit dem Vorstellen, Denken, dem bestimmenden Einfluß der Vernunft auf das Handeln, Vergnügen verbunden. Auch auf einzelne Vorstellungen und Urtheile folgt bald Vergnügen, bald Mißvergnügen [390]). Auch kann sich die Seele die Befriedigung eines Bedürfnisses als möglich oder unmöglich vorstellen, woraus ein **Vorgefühl der Lust und Unlust** (προχαιρειν, προλυπεισθαι) entspringt [391]).

Die Gefühle sind also in Ansehung ihres Ursprungs **körperliche** oder **geistige**. Zu den geistigen gehören die Anticipationen der Lust und Unlust, die moralischen, und die das Vorstellen und Denken begleitenden. Die körperlichen entspringen aus der Befriedigung thierischer Begierden (επιθυμητικον) oder es sind die Gefühle der Stärke, des Muthes, des Stolzes und Ehrgeizes (θυμοειδες). Die angenehmen Gefühle dieser Art, sind meistentheils von der Beschaffenheit, daß sie erst auf vorhergehende unangenehme folgen [392]).

Die Gefühle sind theils **wahr**, theils **falsch**, wenn nehmlich die Vorstellungen, auf welche sie folgen, wirkliche oder nicht wirkliche Objekte sind. Man kann Lust über etwas empfinden, was nicht war, nicht ist, und

390) de Republ. VIII. S. 219. IX. S. 257. 259. Philebus S. 211. ἡδεσθαι δε και τον σωφρονουντα, αυτῳ τῳ σοφρονειν — ἡδεσθαι δ' αυ και τον φρονουντα αυτῳ τῳ φρονειν.

391) Philebus S. 251, 266. de Republ. IX. S. 265. ουκουν και άι περι μελλοντιων τουτων εκ προςδοκιας γιγνομεναι προαισθησεις [προησθησεις] τε και προλυπησεις κατα ταυτα εχουσι.

392) Philebus S. 211, 277, 315. de Republ. IX. S. 265. 268-270.

und nicht seyn wird, wenn sich z. B. Jemand einbildet, er besitze einen großen Schatz, und sich deshalb eine große Glückseeligkeit träumet. Dann ist das Gefühl falsch, grundlos. Auch selbst wahre Gefühle können auf gewisse Weise verfälscht werden, wenn man die angenehmen mit den unangenehmen, und diese mit jenen zusammenstellt und vergleicht. Das Vergnügen scheint alsdann im Gegensatz des Mißvergnügens, und dieses im Gegensatz des Vergnügens größer zu seyn, als es wirklich ist. Eine ähnliche Täuschung entsteht, wenn man aus dem Zustande der Lust oder Unlust in den Znstand der Gleichgültigkeit übergehet. Diese Unterscheidung betrift aber das Object, nicht das Gefühl selbst; denn auch ein falsches Gefühl ist noch immer Gefühl, bei dem man so viel empfinden kann, als bei einem wahren [393].

Die Gefühle sind entweder rein, wenn die Lust nicht mit Unlust, und diese nicht mit jener versetzt ist, oder gemischt, wenn beide so genau mit einander verwebt sind, daß sie nur in Gedanken getrennt werden können, z. B. das Jucken, der Kitzel. In dieser Mischung sind die entgegengesetzten Gefühle einander entweder gleich oder ungleich, z. B. in dem Jucken ist mehr unangeneh-

393) Philebus S. 260-267. S. 268. ὡς ἠν μεν χαιρειν οντως αει τῳ το παραπαν ὁπως ουν και εικῃ χαιροντι, μη μεντοι επι τοις ουσι, μηδ' επι τοις γεγονοσιν ενιοτε, πολλακις δε, και ισως πλειςακις, επι τοις μηδε μελλουσιν ποτε γενησεσθαι. S. 269-272. S. 271. νυν δε γε ἀυται (λυπαι, ἡδοναι) διὰ το πορρωθεν τε και εγγυθεν, ἑκαςοτε μεταβαλλομεναι θεωρεισθαι, και ἁμα τιθεμεναι παρ' αλληλας, ἁι μεν ἡδοναι παρα το λυπηρον μειζους φαινονται και σφοδροτεραι, λυπαι δ' αυ δια το παρ' ἡδονας, τ' ουναντιον εκειναις. de Republ. IX. S. 265, 266.

mes als angenehmes, in dem Kitzel hingegen mehr angenehmes als unangenehmes Gefühl. So wie nun die Lust oder Unlust überwiegend ist, wird das gemischte Gefühl Lust oder Unlust genennt [394]).

Die gemischten Gefühle bestehen entweder aus blos körperlichen, oder blos geistigen, oder aus körperlichen und geistigen zugleich. Ein Beispiel von der ersten Art ist, wenn jemand friert, und sich zugleich wärmt, oder erhitzt ist, und sich abkühlet; beide Gefühle sind zugleich vorhanden, er sucht aber des einen sich zu versichern, und des andern los zu werden [395]) Die geistigen gemischten Gefühle sind sehr zahlreich. Zorn, Furcht, Sehnsucht, Liebe, Eifersucht, Neid und dergleichen gehören dahin. Man weint in Trauerspielen und empfindet dabei Wonne; das Lachen in Lustspielen ist ebenfalls gemischter Art. Hieher gehört die Lust, welche uns die Unvollkommenheiten Anderer erwecken (φθονος). Wir lachen über den Selbstdünkel und die Eigenliebe der Menschen, wenn sie sich mehr Vollkommenheiten zutrauen, als sie wirklich besitzen, oder wenn sie sich über andere erheben, sobald diese Fehler von der Art sind, daß sie für uns und andere keine schädlichen Folgen haben. Jede Unvollkommenheit aber erweckt an und für sich Mißfallen; wenn wir also über dieselben lachen, so ist es eine Art von gemischtem Gefühl, desgleichen in dem Theater und dem großen Drama des menschlichen Lebens sehr häufig vorkommt [396]). — Der dritte Fall findet bei dem Begehren statt, wenn in dem Körper ein Bedürfniß ist, welches Unlust erregt, und die Seele nach Befriedigung desselsel-

394) Philebus S. 281.

395) Philebus S. 282.

396) Philebus S. 283, 284 288.

selben strebt. Insofern sich die Seele die Befriedigung des Bedürfnisses als möglich oder unmöglich vorstellt, entsteht ein Vorgefühl der Lust oder Unlust, und auf diese Art kann ein angenehmes und unangenehmes Gefühl, oder eine gedoppelte Unlust, davon eine in dem Körper, und eine in der Seele gegründet ist, in ein Gefühl zusammenschmelzen 397).

Es giebt aber auch reine Gefühle. Reine angenehme Gefühle finden statt, a) wenn auf ein Bedürfniß, das man nicht empfunden hat, Befriedigung folgt 398). b) Bei Anschauung schöner Gestalten, Töne und Farben. Diese Objecte sind nicht etwa wegen eines Verhältnisses zu andern Dingen, sondern an und für sich schön, und gewähren ein eignes reines Vergnügen, welches von ganz anderer Art ist, als das durch Veränderungen des Körpers entstandene 399). Hieher kann man auch die angenehmen Gerüche rechnen; denn ob sie gleich den vorigen an Würde nicht gleich kommen, so geben sie doch ein reines Gefühl, mit welchem nichts Unangenehmes verbunden ist 400). c) Beim Vorstellen und Denken. Denn jede der Natur angemessene Befriedigung eines Triebes ist mit einem angenehmen Gefühl begleitet, welches bei dem Denken

397) Philebus S. 282, 259.

398 Philebus S. 290. και όσα τας ενδειας αναισθητους εχοντα και αλυπους, τας πληρωσεις αισθητας και ήδειας καθαρας λυπων παραδιδωσι.

399) Philebus S. 290, 291. ταυτα γαρ ουκ ειναι προς τι καλα λεγω, καθαπερ αλλα, αλλ' αει καλα καθ' άυτα πεφυκεναι, και τινας ήδονας οικειας εχειν, ουδεν ταις των κινησεων προσφερεις.

400) Philebus S. 291.

ken um so reeller seyn muß, als die körperliche Lust, je mehr die Seele vor dem Körper den Vorzug behauptet, und ihre Thätigkeiten, als eines Dinges an sich, mehr Realität besitzen. Daß dieses geistige Vergnügen aber von reiner Art ist, erhellet daraus, daß diese Thätigkeiten keine Bedürfnisse, zum wenigsten nicht von der schmerzhaften Art, wie die des Körpers sind, voraussetzen. Auch der Verlust der Vorstellungen durch das Vergessen ist mit keinem unangenehmen Gefühl verknüpft. Es ist zwar zuweilen unangenehm, wenn man sie vermißt; aber dieses unangenehme Gefühl haftet nicht an dem Vergessen selbst, sondern entspringt aus der Reflexion in Beziehung auf den Gebrauch [401]). Da es reine angenehme Gefühle giebt, so ist die Behauptung derjenigen falsch, welche meynen, es gebe kein eigentliches Vergnügen, sondern das Aufhören des Schmerzes werde dafür angesehen [402]).

Die Gefühle sind endlich dem Grade nach stark oder schwach. Starke Gefühle sind diejenigen, welche auf starke Begierden folgen, z. B. die aus Befriedigung thierischer Bedürfnisse entspringenden, welche ihren höchsten Grad in gewissen krankhaften und unvollkommenen Zuständen der Seele und des Körpers erlangen, z. B. in Fiebern, bei einem unmäßigen Hange zur Wollust. Denn sittliche Menschen beherrschen, mäßigen und beschränken ihre Begierden, die Sklaven der Sinnlichkeit lassen ihnen vollen Spielraum. Die starken Gefühle sind daher grenzenlos, unmäßig, sie stehen nicht unter dem Einflusse einer bestimmenden Ursache, (der Vernunft); sie gehören daher mit der rohen, ungebildeten Materie, in eine Klasse.

401) Philebus S. 291, 292. de Republ. IX. S. 267, 268.

402) Philebus S. 274-276. de Republ. IX. S. 263. seq.

Klasse. Von dieser Art sind auch größtentheils die gemischten Gefühle, z. B. die mit dem Jucken und Kitzel verbundenen 403).

Haben die starken oder die reinen angenehmen Gefühle mehr Anspruch auf Wahrheit? So wie bei den Farben ein wenig Weiß, ohne allen Zusatz anderer Farben, mehr weiß ist, als die größte Quantität desselben, wenn sie mit andern Farben vermischt ist; so ist auch ein reines Vergnügen, obgleich von einem geringern Grade, doch ein wahreres Vergnügen, als ein starkes, das mit einem hohen Grad von Unlust versetzt ist 404).

Welche Gefühle verdienen den Vorzug? Diejenigen Menschen, welche bloß nach sinnlichem Genuß und Erwerb trachten, bleiben auf der untersten Stufe der Menschheit stehen; ihre Blicke sind gleich den Thieren auf die Erde geheftet; Essen und Trinken und Geschlechtslust füllen ihr ganzes Leben aus. Diese Menschen ahnen nicht die Würde ihrer unsterblichen Seele, und empfinden nie ein reines und dauerhaftes Vergnügen. Ihre angenehmen Gefühle sind nur Schattenbilder, Vergnügen mit Schmerzen gepaaret. Nicht anders ist es bei denen Menschen, deren einziges Streben auf die Befriedigung ihres Ehrgeizes, ihrer Herrschsucht und Nachbegierde eingeschränkt ist. Nur da, wo die Vernunft in ihrer Würde erkannt ist, wo sie die Regierung führt, und alle Kräfte ihrer Leitung folgen, wo wahres Interesse für Wahrheit und Recht herrscht, da ist nur wahres, reines, dauerhaftes Vergnügen zu finden, eine vollkommene Harmonie aller Empfindungen und Gefühle, so wie Zusammenstimmung aller Seelenkräfte. Denn mit der Thätigkeit der

Ver-

403) Philebus S. 277-280, 292.

404) Philebus S. 293, 294.

Vernunft lassen sich nicht alle angenehme Gefühle vereinigen, sondern nur die nothwendigen und reinen, welche mit Gesundheit des Körpers, und jeder Vollkommenheit der Seele bestehen [405]).

Begehren (επιθυμειν, θελειν, βουλεσθαι) heißt so viel, als, nach einem Gegenstande hinstreben, oder dem Gegenstand sich nähern, oder sich selbst zusagen und erlauben, daß etwas geschehe, etwas befriediget werde; **verabscheuen** ist so viel, als sich etwas versagen, einen Gegenstand zurückstossen. Diese Handlungen der Seele haben also Aehnlichkeit mit dem Bejahen und Verneinen im Urtheilen [406]). Das Vermögen, wodurch wir den

405) de Republ. IX. S. 267-270. Phileb. S. 315. αλλας τε ἡδονας αληθεις και καθαρας, ἁς ειπες σχεδον, οικειας ἡμιν νομιζε, και προς ταυτας τας μεθ' ὑγειας και του σωφρονειν και δη και ξυμπασης αρετης, ὁποσαι καθαπερ θεου ὀπαδοι γιγνομεναι, αυτη ξυνακολουθουσι παντη ταυτας μιγνυντας [παντη, ταυτας μιγνυε· τας] δ' αει μετ' αφροσυνης και της αλλης κακιας ἑπομενας, πολλη που αλογια τω νω μιγνυναι τον βουλομενον ὁτι καλλιστην ιδοντα και αστασιαστοτατην μιξιν και κρασιν, μαθειν εν ταυτη πειρασθαι, τι ποτε εν τε ανθρωπω και τω παντι πεφυκεν αγαθον.

406) de Republ. IV. S. 362. αει την του επιθυμουντος ψυχην ουχι η τοι εφιεσθαι φησεις εκεινου, ὁυ αν επιθυμη; η προσαγεσθαι τουτο, ὁ αν βουληται οι γενεσθαι; η αυ καθοσον εθελει τι οι ποριςθηναι, επινευειν τουτο προς αυτην, ὡςπερ τινος ερων-

begehren oder verabscheuen, ist das Begehrungsvermögen (επιθυμητικον, επιθυμια, ερως, βουλησις) worunter Plato zuweilen das Wollen und Begehren, das sinnliche und vernünftige zusammenfaßt, ob er sie gleich auch zuweilen wieder unterscheidet [407]).

Jedes Begehren ist auf einen Gegenstand gerichtet. Niemand begehret aber etwas, was er schon ist, oder hat. Das Begehren gehet also auf das, was nicht gegenwärtig oder vorhanden ist, auf das, was fehlt, und es setzt also einen Mangel, ein Bedürfniß (κενωσις) voraus, dessen Erfüllung oder Befriedigung (πληρωσις) das Object des Begehrens ist. Den Besitz des Guten sich zu verschaffen, zu sicheren und dauerhaft zu machen, das Böse zu entfernen, ist das allgemeine Object und Gesetz alles Begehrens. Kein Mensch ist mit Willen unvollkommen, keiner wünscht das Böse oder Unvollkommene, sondern das Gute, um durch dessen Besitz glückselig zu werden [408]).

Dieser Gegenstand ist aber theils das Angenehme, Sinnengenuß, oder das eigentlich Gute, wie es von der Vernunft erkannt wird. Jenes ist das sinnliche Be-

ερωντος εποφεγομενην αυτου της γενεσεως. — τι δε, το αβουλειν, και μη εθελειν, μηδ' επιθυμειν; ουκ εις το απωθειν και απελαυνειν απ' αυτης.

407) de Republica IV. S. 362. Symposium S. 235.

408) Symposium S. 224, 225. Philebus S. 256, 257. Meno S. 342, 343. Protagoras S. 186. Hipparchus S. 259, 260. Sympos. S. 234.

Begehren (επυθιμια), dieses das vernünftige Wollen (βουλησις) [409].

Das sinnliche Begehren gehet auf sinnliche Lust; es ist uns gegeben, angeboren, also instinktartig. Es ist nehmlich in der sterblichen Seele, (in dem θυμοειδες und επιθυμητικον) gegründet, und begreift sowohl die Begierden nach Erhaltung des thierischen Lebens und nach Fortpflanzung des Geschlechts, als das Streben nach Ehre, Ruhm, Herrschaft. Die Begierden der ersten Art sind theils zur Erhaltung des Körpers unentbehrlich, und können daher weder abgewiesen, noch ausgerottet werden, theils aber überschreiten sie diesen Zweck, und können insofern eingeschränkt werden. Die ersten sind nothwendige, unwiderstehliche (αναγκαιαι), die letzten entbehrliche Begierden (μη αναγκαιαι) [410]. Diese Begierden entstehen auf diese Art: das Bedürfniß ist in dem Körper, die Begierde gehet auf die Befriedigung, das Gegentheil des Bedürfnisses. Das Mittel der Befriedigung bestimmt die Seele, nicht der Körper. Die Seele ist also eigentlich der letzte Grund des Begehrens, zu welchem der Körper nur die Veranlassung giebt, und dadurch ist sie das Princip des Lebens. So richtig dieses an sich ist, so setzt doch Plato noch etwas zur weitern Erklärung hinzu, welches eigentlich keine Erklärung ist. Die Seele, sagt er, bestimmt das Mittel zur Befriedigung, vermittelst der Er-

innes

409) Definition. S. 293. Charmides S. 137. αλλ' επιθυμια τις σοι δοκει ειναι, ἡτις ἡδονης μεν ουδεμιας εϛιν επιθυμια — ουδε μην βουλησις, ἡ μεν αγαθον μεν ουδεν βουλεται — Phaedrus S. 301.

410) Phaedrus S. 301. de Republica VIII. S. 213, 214. IX. S. 257, 258. de Legib. V. S. 215.

innerung an den ehemaligen Genuß. Allein, wie läßt sich das erste Begehren erklären? Anstatt die Möglichkeit des Begehrens zu erklären, schiebt er die Frage nach derselben nur etwas weiter zurück [411]).

Das vernünftige Begehren ist das durch die Vernunft bestimmte Begehren, oder das Streben nach dem von der Vernunft erkannten Guten [412]). Als vernünftige Wesen unterscheiden die Menschen den Zweck von den Mitteln, und sie wollen diese um des Zwecks willen. Den letzten Zweck, um dessen willen alles übrige gewollt, auf den alles bezogen, und dem alles untergeordnet wird, erkennt die Vernunft; und dieses ist das letzte absolute Gute [413]). Alle Gegenstände, welche die Menschen begehren, sind zwar insofern gut, als sie begehret werden; aber sie können sowohl scheinbar als wirklich gut seyn. Es ist nehmlich ein wichtiger Unterschied zu bemerken. Ein Gegenstand ist entweder deswegen gut, weil er begehret wird, weil er annehmlich ist, oder er wird begehret, weil er gut ist; mit andern Worten, der Grund, daß er begehret wird, liegt entweder in dem Gegenstande, oder in dem Begehrenden, (er ist objectiv oder subjectiv gut). So ist Heiligkeit, Gerechtigkeit an sich ein Gegenstand des Begehrens; andere Dinge nur deswegen, weil sie begehret werden. Das Gute der er-

411) Philebus S. 257, 258. την ψυχην αρα της πληρωσεως εφαπτεσθαι λοιπον μνημη.

412) Definition. S. 293. βουλησις, εφεσις μετα λογου ορθου· ορεξις ευλογος· ορεξις μετα λογου κατα φυσιν.

413) Gorgias S. 46-48. Lysis S. 243-245. Symposium S. 234. Meno S. 342, 343.

ersten Art wird nur allein durch die Vernunft erkannt, weil sie das höchste Erkenntnißvermögen und göttlichen Ursprungs ist [414]). Das wirkliche Streben nach dem, was gut an sich, ist die edele oder himmlische Liebe.

Das vernünftige Begehren unterscheidet sich nicht nur durch den Gegenstand, sondern auch durch die Art des Aeußerns. Das sinliche äußert sich sogleich nach der Geburt instinktartig, jenes setzt aber die Thätigkeit der Vernunft voraus. Jenes ist angeboren, dieses erworben [415]).

Plato scheint unter dem βουλησις noch besonders die freie Willkühr sich gedacht zu haben, vermöge deren der Mensch der Urheber seiner Maximen und seines Charakters ist, wovon wir in der Ethik mehr sagen werden [416]).

Alle diese Thätigkeiten und Wirkungen, alle Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen, werden in das Bewußtseyn der Seele aufgenommen. Daher ist in dem Menschen Einheit und Vielheit, Harmonie und Widerstreit. Er folgt verschiedenen Antrieben; läßt sich bald durch sinnliche Begierden und Gefühle, bald durch die Vernunft zum Handeln bestimmen, ist bald Herr über

sich

414) Euthyphron. S. 21-24. ουχ ὁτι φιλουμενον εςι, φιλειται ὑπο ὡν φιλειται, αλλ' ὁτι φιλειται φιλουμενον — διοτι αρα ὁσιον εςι, φιλειται, αλλ' ουχ' ὁτι φιλειται, δια τουτο ὁσιον εςι.

415) Phaedrus S. 301. ἑκαςω δυω τινε εςον ιδεα αρχοντε και αγοντε, οἱν ἑπομεθα, ᾑ ἀν αγητον· ἡ μεν εμφυτος ουσα επιθυμια ἡδονων· αλλη δε επικτητος δοξα, εφιεμενη του αριςου. Timaeus S. 427.

416) de Legibus X. S. 106.

sich, bald seiner selbst nicht mächtig (κρειττων, ἡττων ἑαυτου). Vermöge der Sinnlichkeit suchet er das Vergnügen und fliehet den Schmerz. Hieraus entspringen sehr mannichfaltige Gefühle und Begierden, welche nicht zusammenstimmen, und den Menschen bald dahin, bald dorthin führen. Die Vernunft hingegen schreibt nur eine Regel vor, und dringt darauf, sie in dem ganzen Leben zur einzigen Richtschnur zu machen. Folgt er den Antrieben der Sinnlichkeit, so ist er ein Sklav: folgt er dem Gesetz der Vernunft, so ist er Herr über sich und mit sich selbst eins [417]).

Die Vollkommenheit des Menschen bestehet in der harmonischen Uebereinstimmung des Körpers und der Seele. Vollkommenheit ist überhaupt Harmonie des Mannichfaltigen. Daher müssen Körper und Seele, die so enge mit einander verbunden sind, in einem richtigen und harmonischen Verhältniß stehen. Denn ist der Geist stark und thätig, der Körper aber schwach, so wird der Körper entkräftet und ausgezehrt; ist aber der Körper stark und der Geist schwach, so bleibt die Bildung des Geistes zurück [418]).

Die Vollkommenheit der Seele (ευεξια) bestehet ebenfalls in einem richtigen Verhältniß und harmonischen Uebereinstimmung (ταξις, κοσμος). Die Vernunft, als die regierende und aufsehende Gewalt in dem Menschen, muß über das Begehrungs- und Gefühlvermögen das Uebergewicht haben, damit sie mit Weisheit

417) Parmenides S. 77. Sympofium S. 240. de Legib. I. S. 44, 45. de Republ. IV. S. 349. de Legib. IX. S. 48. XII. S. 219-221.

418) Timaeus S. 425-427. Charmides S. 112-113.

das Steuerruder führen kann. Darin besteht die Gesundheit der Seele und ihre unsterbliche Würde. Ist aber eins von diesen Vermögen stärker, als die Vernunft, so wird der Mensch ganz irrdisch gesinnt, und sinkt unter die Würde des Menschen, ja bis zum Thiere herab [419]). Sie wird durch harmonische und zweckmäßige Thätigkeit befördert und erhalten. Körper und Seele müssen beide verhältnißmäßig geübt, alle Vermögen der Seele in gehöriger Proportion und Unterordnung zu der Vernunft gebraucht, in Wirksamkeit gesetzt und genähret werden. Das Begehrungs- und Gefühlvermögen darf weder Mangel leiden, noch übersättiget werden, damit sie nicht in beiden Fällen die Vernunft beunruhigen, und ihrer Funktion, der Erkenntniß der Dinge, stöhren [420]).

Die Unvollkommenheit der Seele (κακια, πονηρια) bestehet in dem Mangel des gehörigen Verhältnisses, und der durch die Natur bestimmten Unterordnung. So wie die Unvollkommenheit des Körpers, entweder Krankheit oder Fehler in dem Bau und der Gestalt der Theile ist, so lassen sich auch zwei Arten der Unvollkommenheiten der Seele denken, deren eine der Krankheit, die andere der Häßlichkeit entspricht (ursprüngliche, zufällige Unvollkommenheit). Häßlichkeit (αισχος) ist Mangel des Verhältnisses in der ursprünglichen Anlage, wenn ein Theil zu stark oder schwach ist. Häßlichkeit der Seele ist Unwissenheit, das ist, Schwäche des menschlichen Geistes, vorzüglich der Vernunft, daß sie entweder nicht nach Erkenntniß strebt, oder ungeachtet des Strebens das Ziel nicht erreicht, und anstatt Wahrheit Irrthum ergreift. Die

419) Gorgias S. 39. 117. 124. 125. de Republica IV. S. 377. 378.

420) Timaeus S. 430–433. de Republ. IX. S. 239. 240. Theaet. S. 71.

Die Unwissenheit ist aber von doppelter Art, entweder blosser Mangel an Erkenntniß (αγνοια) oder mit Dünkel verbunden (αμαθια). Die letzte ist ein grösserer Fehler; denn, wenn man sich fälschlich einbildet, alles zu wissen, so hat man nicht nur keine Erkenntnisse, sondern man fühlt nicht einmal das Bedürfniß derselben. Diese Unwissenheit ist in dem Praktischen von den schädlichsten Folgen. Insofern hierbei Schwäche und Unthätigkeit der Vernunft zum Grunde liegt, nennt Plato diese Fehler Unvernunft (αφροσυνη, ανοια). Ein kleinerer Grad derselben ist Dummheit, Einfalt, ein höherer aber Wahnsinn, Verrücktheit, unvernünftige Handlungsweise (μανια) [421]. Die übermäßige Stärke des Begehrungs- und Gefühlvermögens, oder des Hangs nach Sinnenlust, oder die ausgeartete Selbstliebe, ist eine der größten Unvollkommenheiten der Seele, denn sie unterdrückt allen Sinn für das Wahre, Gute und Schöne [422]. Krankheit der Seele ist Uneinigkeit und Widerstreit des Mannichfaltigen in der Seele, was zusammenstimmen sollte, wenn z. B. die Urtheile mit den Begierden, das moralische Gefühl mit der Sinnenlust, Vernunft mit den Empfindungen, und diese untereinander im Streite liegen, woraus alle Arten von Lastern entspringen [423].

421) de Republica IV. S. 378. Sophista S. 223-226. Alcibiades I. S. 31, 32. de Legib. III. S. 130, 131. Theaetet. S. 122. Alcibiades II. S. 79-81. Timaeus S. 423.

422) Timaeus S. 423, 424. de Legibus V. S. 213, 214.

423) Sophista S. 223, 224. Gorgias S. 67. Timaeus S. 423.

Die Ursachen dieser Unvollkommenheiten liegen theils in dem Körper, theils in der Erziehung und Staatsverfassung. Der unmäßige Hang zur Begattung, und überhaupt zur Sinnenlust, ist kein verschuldeter Fehler, sondern eine Folge von physischen Ursachen. Schleim, Galle, und andere Säfte, wenn sie verdorben sind, haben einen mannichfaltigen Einfluß auf den Geist. Hartnäckigkeit, Unmuth, Tollkühnheit, Feigheit, Vergessenheit, Ungelehrigkeit, entspringen meistentheils aus körperlichen Ursachen. Die Begierden und Leidenschaften, die nothwendige Sorge für die Erhaltung des thierischen Lebens und mannichfaltige Krankheiten hindern und schränken die Cultur des Geistes auf vielfältige Weise ein. Eine fehlerhafte Staatsverfassung und Erziehung, böse Beispiele, Versäumung der geistigen Heilmittel sind die andern Ursachen von den Unvollkommenheiten und Verderbnissen der Seele. Auf diese Weise läßt es sich vollkommen begreifen, wie Menschen ohne ihre Schuld böse werden [424]. Die Unvollkommenheiten des Geistes wirken aber auch auf den Körper zurück, und erzeugen in demselben Krankheiten und Schwachheiten. Daher kann man oft den Körper nicht ohne die Seele, und die Seele nicht ohne den Körper heilen [425].

Die Mittel zur Heilung dieser Gebrechen und Unvollkommenheiten sind überhaupt Selbstkenntniß, Erziehung, Vermehrung der Kenntnisse, Verbesserung der Gesinnungen. Unwissenheit wird durch Belehrung (διδασκαλικη), Selbstdünkel durch die Disciplin (ελεγχος) gehoben. Es giebt aber eine eigne Wissenschaft, welche lehret, wie der Mensch die Vollkommenheit erreichen und Unvollkommenheiten

424) Timaeus S. 423, 424, 425. Phaedo S. 150, 185.

425) Charmides S. 113, 114.

heiten ablegen soll, nämlich die Moralphilosophie (πολιτικη)[426].

Die Seele wird nun als Subject und Grund von allen diesen Veränderungen, Wirkungen, Vermögen gedacht; sie wirkt selbstthätig, empfängt aber auch Einwirkungen von dem Körper und den äussern Objecten. Es giebt von der Seele, als Substanz, eine doppelte Erkenntniß, eine sinnliche und rationale. Durch die erste erkennen wir sie, inwiefern sie uns in unserm Bewußtseyn erscheint, in ihrer Verbindung mit dem Körper, wodurch wir nie zu einem reinen Begriff von ihr gelangen, wenn wir nicht alles Zufällige, was nicht zu ihrem Wesen gehört, trennen. Nur allein durch die Vernunft erkennen wir sie, wie sie an sich ist, was ihr Charakter und ihr Streben ist, von aller Gemeinschaft des Körpers abgesondert[427].

Die Seele ist kein Gegenstand der Anschauung, sondern nur des Denkens. Daher werden ihr alle die Prädicate beigelegt, welche in dem Begriff des Noumenons enthalten sind, und alle Merkmale eines Körpers ausgeschlossen. Sie ist unveränderlich, einartig, immer sich selbst identisch, einfach[428]. Die Seele als

 blos

426) Timaeus S. 425. Alcibiades I. S. 54. Sophiste S. 226, 227. Gorgias S. 39, 117.

427) de Republica X. S. 316, 317. *διον δ' εςι τῃ αληθεια, ου λελωβημενον δει αυτο θεασασθαι ὑπο τε της του σωματος κοινωνιας και αλλων κακων, ὡςπερ νυν ἡμεις θεωμεθα· αλλ' οιον εςι καθαρον γιγνομενον, τοιουτον ἱκανως λογισμῳ διαθεατεον.*

428) Phaedo S. 178-181, 182, 211.

blos denkbarer Grund des Denkens und Wollens kann durch kein Prädicat eines in der Erfahrung gegebenen Objects vorgestellt werden, auch abstrahiren wir von allem, was in dem Bewußtseyn vorgehet. Es ist also der Begriff eines leeren Subjects. Denn diese Prädicate, unter welchen die Seele denkbar ist, sind ihrer Natur nach nur negativ, welche wirklich keine Erkenntniß gewähren. Indessen waren sie doch den frühesten Denkern sehr willkommen, da sie, noch nicht bekannt mit den Grenzen der Erkennbarkeit, durch sie die Aussicht in das Feld des Uebersinnlichen zu öfnen wähnten, und weil man die Seele unter diesen Prädicaten denken, auch sie dadurch zu erkennen glaubte. Gleichwohl sind diese an sich leeren metaphysischen Prädicate in einer zweifachen Rücksicht wichtig. Einmal dienten sie fürs erste zu den Prämissen für die Beweise der Unsterblichkeit; zweitens sie waren die ersten Schritte zur Entwickelung des Spiritualismus, durch welchen der Materialismus mußte gestürzt werden. Beides ist für die wichtigste Angelegenheit der Vernunft, die Moralität nicht gleichgültig.

Die Seele ist von jedem Körper unterschieden [429]). Denn erstlich unterscheiden wir unsere Seele von unserm Körper. Denn alles, was wir thun, beziehen wir auf die Seele, als das vorstellende und handelnde Subject; sie bedient sich des Körpers als eines Werkzeuges. Die Seele ist also das Bestimmende (αρχων) der Körper, das Bestimmbare (αρχομενον) [430]). 2) Alle Merkmale, welche an äußern Gegenständen vorkommen, z. B. Figur, Farbe, sind von der Seele ausgeschlossen

429) de Legibus XII. S. 212. ψυχην σωματος ειναι το παν διαφερουσαν.

430) Alcibiades I. S. 57, 58, 59. Gorgias S. 42. Phaedo S. 182.

sen [431]. 3) Die Prädicate, welche der Seele zukommen, sind von denen der Körper gänzlich verschieden. Die ersten sind, Nichtanschaulichkeit, Denkbarkeit, Denken, Erkennen, Bilden, nach Zwecken bearbeiten; die letzten, Anschaulichkeit, Veränderlichkeit, Bildungsfähigkeit. Die Seele besitzt eine absolute Kraft, der Körper eine bedingte. Das einzige, was Körper und Seele gemein haben, ist, daß beide wirkliche Dinge oder Substanzen (οντα) sind [432]. 4) Keine Wirkung der Seele läßt sich aus den Beschaffenheiten der Materie erklären [433]. 5) Die Seele kann nicht nach der Meinung einiger eine Harmonie, das ist, das Resultat aus den Bestandtheilen des Körpers seyn. Denn bei einer Harmonie lassen sich mehrere Abstuffungen von einem niedern bis zu dem höchsten Grade denken. Dieser Gradunterschied fällt aber bei der Seele weg. Keine Seele ist mehr oder weniger Seele, als eine andere. — Eine Harmonie bestimmt nicht die Bestandtheile, sondern sie wird durch diese bestimmt, sie kann also auch diesen nicht entgegen wirken, noch ihre Wirkung hemmen. Dieses läßt sich nicht auf die Seele anwenden, welche gesetzgebend und bestimmend ist [434].

431) Epinomis S. 252, 253.

432) Epinomis S. 257. τα οντα ειναι δυο, το μεν ψυχην, το δε σωμα· και πολλα ἑκατερου· παντα δε αλληλων αλλα, και ἑκατερα ἑκατερων· και τριτον αλλο ουδεν κοινον ουδεν.

433) Phaedo S. 280.

434) Phaedo S. 295, 296. 208-213. η ουν εστι τουτο περι ψυχην, ὡστε και κατα το σμικροτατον μαλλον ἑτεραν ἑτερας ψυχης επι πλεον και μαλλον η επ' ελαττον και ἡττον αυτο τουτο ειναι ψυχην;

Da also von der Seele alle Prädicate ausgeschlossen werden, welche Körpern zukommen, ausgenommen das Prädicat der Wirklichkeit und der Selbstständigkeit, so läßt sie sich nicht anders als Substanz und Kraft denken. Das erste liegt schon in dem zweiten, und wird noch besonders durch die Unsterblichkeit bewiesen. Das zweite muß aber näher bestimmt werden, weil auch den Körpern Causalität zukommt. Die Körper sind nur bedingte Ursachen, welche nicht von innen, sondern von außen in Bewegung gesetzt werden; die Seele ist aber eine selbständige, absolute Ursache ihrer Wirkungen, deren Grund nirgend anders, als in ihr selbst gegründet ist. Spontaneität ist der wesentliche Charakter der Seele, und deswegen nennt sie Plato aus Mangel eines bessern Ausdrucks sich selbst bewegendes Ding (αυτο ἑαυτο κινουν und αρχη)[435]. Wirken und Leiden ist überhaupt dasjenige, wodurch sich ein Ding als wirklich beweiset. Die Art des Wirkens oder Leidens bestimmt die Art des Seyns eines Dinges. Nun betrachtet Plato die Vernunft, sowohl die theoretische als praktische, als die eigenthümlichste Aeußerung der Seele, und der Charakter derselben ist, Einheit, Einförmigkeit und die Autonomie. Hieraus schließt er, daß das Wesen der Seele in der Spontaneität, Einfachheit und Immaterialität besteht. Spontaneität kommt jedem lebenden Wesen zu, daß es den Grund seines Wirkens

χην; ουδ᾽ ὁπωςιουν. — ουκ αρα ἡγεισθαι προςηκει ἁρμονιαν τουτων εξ ὡν αν συντεθη, αλλ᾽ ἑπεσθαι S. 214.

435) de Legibus X. S. 88, 89. ᾡ δη ψυχη τ᾽ ουνομα, τις τουτου λογος; εχομεν αλλον πλην του νυν δη ρηθεντα; την δυναμενην αυτην ἁυτην κινειν κινησιν; Phaedrus S. 318, 319. Epinomis S. 254. de Republica V. S. 61.

kens in sich selbst hat. Wir schreiben dieses aber nicht dem belebten Körper, der nur eine todte Kraft ist, sondern der belebenden Seele zu. Die Wirkung dieser Spontaneität ist das Leben [436]). Die Einfachheit wird daraus gefolgert, daß die Seele immer nach einem und demselben Gesetz wirkt. Denn das Zusammengesetzte ist seiner Natur nach veränderlich, so wie es in seiner Größe, Figur, u. s. w. anders wird, ändert sich auch sein Wirken ab. Die Seele kann daher nicht zusammengesetzt, sondern sie muß einfach (ἁπλουν, μονοειδες) seyn [437]).

Wie wenig durch dieses alles das Wesen der Seele bestimmt sey, wie wenig haltbar die Beweise für die Spontaneität und Einfachheit sind, liegt am Tage. Denn es ist eine Täuschung, wenn Plato aus der Wirksamkeit das innere Wesen der Seele zu ergründen glaubte. Er kommt keinen Schritt über das Wirken, wovon uns das Selbst-

436) Phaedrus S. 319. πᾶν γαρ σωμα, ᾧ μεν εξωθεν το κινειςθαι, αψυχον· ᾧ δε ενθοδεν αυτο εξ ἀυτου, εμψυχον· ὡς ταυτης ουσης φυσεως ψυχης. ει δ᾽ εςι τουτο ὁυτως εχον, μη αλλο τι ειναι το αυτο ἀυτο κινουν, η ψυχην. S. 320. de Legib. X. S. 87, 88.

437) Phaedrus S. 371, 372. de Republ. X. S. 318. και τοτε αν τις ιδη αυτης την αληθη φυσιν, ει τε πολυειδης, ειτε μονοειδης ειτε ὁπη εχει και ὁπως. Phaedo S. 210, 182. de Republ. X. S. 316. μητε τουτο οιομεθα (ὁ γαρ λογος ουκ εασει) μητε γε αυ τη αληθεςατη φυσει τοιουτον ειναι ψυχην, ὡςε πολλης ποικιλιας και ανομοιοτητος τε και διαφορας γεμειν αυτο προς ἁυτο. Phaedo S. 178. ουκουν ἁπερ αει κατα ταυτα και ὡσαυτως εχει, ταυτα μαλιςα εικος ειναι τα αξυνθετα.

Selbstbewußtseyn die Data liefert, hinaus, und bestimmt auf keine Art dasjenige, welches der Grund dieses Wirkens ist. Auch sind diese Begriffe bei weitem noch nicht bestimmt genug, und sie verwickeln ihn zuletzt in sehr lästige Folgerungen, die er nicht scheint geahndet zu haben. Denn z. B. wenn die Seele eine selbstständige absolute Kraft ist (αρχη), so ist die Seele und Gott, dem Begriffe nach, identisch, so ist sie nicht entstanden. Und doch wird in andern Stellen ausdrücklich gesagt, daß Gott die Seelen gebildet, daß das reelste Wesen selbst die Ursache der Vernunft sey 438). Diese Widersprüche sind unvermeidlich, so lange der Unterschied zwischen dem Denken und Erkennen noch nicht deutlich erkannt war, und die Seele als eine erkennbare Substanz, die doch mit allen uns erkennbaren Substanzen nichts gemein haben soll, behandelt wurde. Dazu kommt noch der Umstand, daß Plato die noch nicht genug entwickelten Begriffe, bald zu diesem, bald zu jenem Zweck gebraucht. So kommt z. B. bei dem Beweis der Unsterblichkeit der Begriff einer Urkraft trefflich zu statten, wenn sich so etwas aus Begriffen überhaupt beweisen liesse.

Ueberhaupt ist das vorzüglichste Augenmerk des Plato auf die Fortdauer der Seele gerichtet. Die mancherlei Wendungen und Vordersätze, durch welche er die Hoffnung des gebildeten Menschen nach Fortdauer zur Gewißheit zu erheben sucht, beweisen uns, wie wichtig ihm dieser Gegenstand war. Alles vereinigte sich zu seiner Zeit, um dieser Lehre ein neues Interesse zu geben. Denn die fortschreitende Cultur der Vernunft, die deutlichere Entwickelung der sittlichen Grundwahrheiten, ließ jetzt einen engern Zusammenhang zwischen Moralität und Unsterblichkeit erblicken, und hob die Begriffe, auf deren dunk-

len

438) Timaeus S. 312, 326. de Republ. VI. S. 133.

len Bewußtseyn die Ueberzeugung derselben beruhet hatte, hervor. Die Unsterblichkeit erweitert den Wirkungskreis, und die Aussichten des Menschen, vor denen ihm seine irrdischen Zwecke und alle Herrlichkeiten dieses Lebens in einer Art von Nichtigkeit erscheinen müssen; sie befördert dadurch die Bekämpfung aller Neigungen, und erleichtert der Vernunft den Sieg durch die Aussicht eines künftigen Zustandes, worin die Seele, abgesondert von allen Verhältnissen mit dem Körper, eine freie ungehinderte Vernunftthätigkeit beweisen, und die vollkommenste Seligkeit erlangen kann [439]. Je einleuchtender dieses Interesse war, desto mehr mußte Plato allen seinen Scharfsinn aufbieten, um die Ueberzeugung durch Gründe der Vernunft zu unterstützen, da sie von vielen bezweifelt und geleugnet wurde, da das Gewicht historischer Gründe, (der Traditionen) vermindert, und von Zeit zu Zeit mehr geschwächt werden mußte [440].

Plato verfährt bei diesen Beweisen analytisch; er sucht zu beweisen, daß Sterblichkeit und Seele mit einander in Widerspruch stehen. Er schließt dabei von dem Denken auf das Seyn, von der logischen auf die reale Unmöglichkeit. Diese Unmöglichkeit wird aus verschiedenen

Be-

439) Phaedo S. 243, 190, 191. 146-158. S. 152. ουκουν πολλη ελπις αφικομενῳ, ὁι εγω πορευομαι, ἱκανως εκει, ειπερ που αλλοθι, κτησασθαι τουτο, ὁυ ἑνεκα ἡ πολλη πραγματεια ἡμιν εν τῳ παροντι βιῳ γεγονεν. Epinomis S. 237. καλη δε ελπις τελευτησαντι τυχειν ἁπαντων, ὡν ἑνεκα τις προθυμοιτ' αν ζων τε, ὡς καλλιϛ' αν ζῃν κατα δυναμιν, και τελευτησας τελευτης τοιαυτης τυχειν. Gorgias S. 172. de Republ. I. S. 153.

440) Phaedo S. 188, 159, 194.

Begriffen und Sätzen gefolgert, die wir nun der Reihe nach darstellen wollen.

I. Zuerst legt er einen Satz aus der Volksreligion zum Grunde, daß die abgeschiedenen Seelen in den Hades kommen, und von dannen wieder in neue Leiber wandern. Darin liegt schon die Fortdauer der Seelen. Denn existirten sie nicht, so könnten sie nicht mit neuen Leibern verbunden werden. Es kommt nur darauf an, daß bewiesen werde, daß die Lebendigen aus den Todten werden, das ist, daß die Seelen der Neugebornen Seelen der Abgeschiedenen sind. Dieses soll aus dem Gesetz aller Veränderungen, daß ein Zustand nur dann anfängt zu seyn, wenn der vorhergehende entgegengesetzte nicht mehr ist, oder daß aus dem Entgegengesetzten das Entgegengesetzte wird, wie es Plato ausdrückt, bewiesen werden. — Dem Leben ist das Sterben entgegengesetzt, so wie dem Erwachen das Schlafen. Einer von diesen Zuständen muß auf den andern folgen, und daher ein doppelter Uebergang vom Tode zum Leben und vom Leben zum Tode statt finden. Der eine, das Sterben, ist eine Begebenheit, die wir erfahren; der zweite ist kein Gegenstand der Erfahrung, aber er folgt aus jenem Gesetze. — Und wenn wir diesen nicht annehmen, so müßte zuletzt alles Leben in der Natur zernichtet, und in einen ewigen Schlaf verschlungen werden [441]).

II. Die Seele ist im Besitz gewisser Begriffe, welche nicht aus der Erfahrung entsprungen seyn können, ob sie gleich bei allen Erfahrungsurtheilen vorausgesetzt werden. (Man sehe oben die Lehre von den Ideen S. 296). Sie müssen also aller Erfahrung vorausgegangen seyn. Hieraus

441) Phaedo S. 159. παλαιος μεν ουν εςι τις ὁ λογος ὁυτος, ὁυ μεμνημεθα, ὡς εισιν ενθενδε αφικομεναι (ψυχαι) εκει. και παλιν γε δευρο αφικνουνται, και γιγνονται εκ των τεθνεωτων — S. 16[illegible]

aus folgt, daß die Seele das dunkle Bewußtseyn derselben schon mit in diese Welt gebracht und also vor ihrer Vereinigung mit diesem Körper existirt hat. — Auf eben die Art hätte er die ewige Existenz der Seele daraus folgern können. Aber so wenig diese Präexistenz erwiesen ist, so wenig folgt daraus die Fortdauer nach dem Tode [442]).

III. Die Seele ist immateriell, einfach. Was einfach ist, kann nicht aufgelößt werden. Auflösung, Trennung und Zerstöhrung ist nur ein Prädicat des Zusammengesetzten. Einfachheit und Auflösung widersprechen einander; Auflösung setzt Theile voraus, welche das Einfache nicht hat. Die Seele ist nun ein Wesen von ganz anderer Art, als das Körperliche, sie hat die größte Aehnlichkeit mit dem Einfachen, Unzerstörbaren, Göttlichen; sie ist also unzerstörbar [443]). Dieses Argument, sonst die größte Stütze der Unsterblichkeit, ist von dem Plato mehr vorbereitet als wirklich ausgeführt worden. Der Hauptpunkt, der Erweis des Untersatzes, daß die Seele einfach sey, ist gerade an diesem Orte, wo er so nothwendig war, nicht geführt worden. Und anstatt von der Einfachheit auf die Unsterblichkeit zu schliessen, folgert er vielmehr an einem andern Orte aus der Unsterblichkeit die Einfachheit der Seele [444]).

IV.

442) Phaedo S. 165-176.

443) Phaedo S. 177-182.

444) de Republ. X. S. 316. αλλ' — μητε τουτο οιομεθα (ὁ γαρ λογος ουκ εασει) μητε γε αυ τῃ αληθεςατῃ φυσει τοιουτο ειναι ψυχην, ὡςε πολλης ποικιλιας και ανομοιοτητος τε και διαφορας γεμειν αυτο προς ἀυτο. — ου ῥαδιον — αϊδιον, ειναι, συνθετον τε εκ πολλων, και μη τῃ καλ-

IV. Die Unsterblichkeit ist bewiesen, wenn gezeigt worden, daß Tod, Sterben mit der Seele in einem Widerspruche stehet. Dieses will Plato aus dem Grundsatze: *was dem wesentlichen, unzertrennlichen Merkmale eines Objects widerspricht, das widerspricht auch dem Objecte selbst*, auf folgende Weise darthun. Die Seele ist das Princip des Lebens. Leben bekommt der menschliche Körper bloß durch Verbindung mit der Seele. Nun sind Tod und Leben einander contradictorisch entgegengesetzt. Tod kann also mit der Seele, als das Gegentheil von dem, was sie wirkt, und was ihr wesentliches Merkmal ist, nicht als vereinbar gedacht werden. Ein Wesen, mit welchem der Tod nicht vereinbar ist, ist unsterblich. Die Seele ist also unsterblich, und ist sie das, so muß sie auch unzerstörbar seyn. Denn wenn ihr der Tod widerspricht, so kann er auch ihre Wirksamkeit und Wesen nicht zernichten. Ewige Fortdauer wird ausserdem als ein wesentliches Prädicat der Gottheit und der Seele, als Quelle des Lebens von allen denkenden Wesen eingestanden. Wenn also der Mensch stirbt, so zerstöhret der Tod nur den sterblichen Theil desselben; sein unsterblicher aber, die Seele, trennt sich nur von demselben und behält seine Fortdauer und Wirksamkeit [445]. Vorausgesetzt, daß die Seele das Princip des Lebens sey, so würde es ein Widerspruch seyn, wenn man Leben und Selbstthätigkeit setzen, aber die Ursache derselben aufheben wollte; ist aber das Subject sammt seinen Prädicaten aufgehoben, so ist es kein Widerspruch. Aus keinem Begriff allein kann auf ein Daseyn geschlos-

καλλιςῃ κεχρημενου συνθεσει, ὡς νυν ἡμιν εφανη ἡ ψυχη.

445) Phaedo S. 227-242.

schlossen werden, wie hier Plato, aber vergeblich versucht. Doch scheint es, als wenn er selbst einem solchen Beweise nicht recht traue, indem er sagt: daß daraus wohl folge, daß die Seele unsterblich, (αθανατον) aber noch nicht, daß sie unzerstörbar (ανωλεθρον, αδιαφθορον) sey [44]). Die Schwäche des Beweises verräth sich aber auch noch durch die Berufung auf ein allgemeines Einverständniß in Sachen, wo nur Gründe entscheiden müssen, aus denen erst die Möglichkeit einer allgemeinen Uebereinstimmung einleuchtet.

V. Ein anderer Beweis ist aus der Spontaneität der Seele hergenommen, der unter allen noch am meisten entwickelt ist. Was in unaufhörlicher Thätigkeit ist, das ist unsterblich. Also ist die Seele unsterblich. Der Obersatz wird so bewiesen. Wenn ein Ding nicht aus sich selbst, sondern durch ein anderes in Thätigkeit gesetzt wird, so hört seine Thätigkeit auf, sobald der Einfluß jenes aufhöret. Ein Wesen aber, welches in sich selbst den Grund seiner Thätigkeit hat, (το αὐτο κινουν) hört nie auf thätig zu seyn, indem die Thätigkeit und der Grund derselben in Einem vereiniget sind; es ist zugleich für alle andere veränderliche und bedingt wirkende Wesen die Quelle und das Princip der Thätigkeit. Eine solche absolute Kraft kann weder entstanden noch vergänglich seyn. Das erste nicht, weil alles, was

44) Phaedo S. 241. ουκουν και νυν περι του αθανατου, ει μεν ἡμιν ὁμολογειται, και ανωλεθρον ειναι, ψυχη αν ειη, προς τῳ αθανατος ειναι, και ανωλεθρος· ει δε μη, αλλου αν δεοι λογου. Αλλ' ουδεν δει, εφη, τουτου γε ἑνεκα. σχολη γαρ αν τι αλλο φθοραν μη δεχοιτο, ει το γε αθανατον και αΐδιον ον, φθοραν δεξαιτο. ὁ δε γε θεος οιμαι, και αυτο το της ζωης ειδος και ειτι αλλο αθανατον εςι, παρα παντων αν ὁμολογηθειη, μηδεποτε απολλυσθαι.

was entsteht, eine erste Ursache voraussetzt; wäre diese aber selbst entstanden, so gäbe es keine erste Ursache. Sie kann aber auch nicht vergänglich seyn. Denn wenn die absolute Ursache vernichtet ist, welche bei allem, was geschieht, vorausgesetzt wird, so kann sie so wenig durch etwas anderes, als alle übrigen Dinge durch sie entstehen. Alle Bewegung müßte aufhören, Himmel und Erde in ein Chaos zusammenstürzen, ohne, daß je Etwas wieder in Gang kommen könnte. — Eine solche absolute selbstthätige Kraft ist die Seele. Denn wenn ein Körper von Außen bewegt wird, so ist er unbeseelt; wird er von Innen in Bewegung gesetzt, so ist es ein beseelter Körper. Man ist also darin eins verstanden, daß das Wesen der Seele darin besteht, sich selbstthätig zu bestimmen. Folglich ist die Seele auch eine absolute Ursache, deren Daseyn weder Anfang noch Ende hat. Die Seele ist also unsterblich [447]. Dieser Beweis ist so wenig bündig, als die übrigen. Der Obersatz ist nicht hinlänglich erwiesen. Es folgt nicht, daß dasjenige, was den Grund seiner Thätigkeit in sich selbst hat, unaufhörlich wirken müsse, weil es denkbar ist, daß die Kraft sich in sich selbst aufreibe und verzehre. Der ganze Beweis hat noch dazu den Fehler, daß aus ihm mehr folgt, als bewiesen werden soll. Nach ihm müßte jede Seele nicht nur ein ewiges, sondern auch ein unendliches Wesen oder Gott seyn.

VI. Hierzu kommt noch endlich ein Räsonnement zum Erweis der Unzerstöhrbarkeit der Seele, welches von den Begriffen Gut, Böse ausgehet. Gut ist dasjenige, was Etwas anders erhält und vervollkommt; Böse ist das, was zerstöhrt und verderbt. Jedes Ding hat sein eigenthümliches Gute und Böse. So ist z. B. Krankheit ein Uebel für den Körper, Fäul-

447) Phaedrus S. 318, 319.

Fäulniß für das Holz, Rost für die Metalle. Dieses Uebel kann sowohl äußerlich als innerlich seyn. Das innere ist dasjenige, was die Natur eines Dinges unmittelbar angreift und zerstöhrt. Das äußere kann nur insofern verderblich seyn, als es das innere hervorbringt oder veranlaßt. Krankheit ist das innere Uebel des Körpers, welches ihn nach und nach auflöset, daß er nicht mehr der (organische) Körper ist. Schädliche Speisen sind ein äußeres Uebel, welches aber dem Körper nur dadurch schadet, daß es das innere oder Krankheit zur Folge hat. —

Giebt es nun ein Wesen, welches zwar ein inneres Uebel hat, wodurch es unvollkommener, aber nicht zerstört wird, so muß es schlechterdings unzerstöhrbar seyn. Ein solches Wesen ist die Seele. Die innern Unvollkommenheiten, Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit, Unwissenheit u. s. w. machen sie zwar unvollkommen, aber das Wesen derselben aufzulösen und zu zernichten, vermögen sie nicht. Im Gegentheil beobachtet man nur zu oft, daß Menschen von unsittlicher Denkungsart weit thätiger und unternehmender sind, indem sie Unrecht thun. Wenn nun ein inneres Uebel die Seele nicht zerstöhren kann, so wird es noch weit weniger ein äußeres können. Dieses wäre auf keine andere Weise möglich, als wann es die innere Unvollkommenheit verursachte. Der Tod müßte also die Seele ungerechter machen, und die Ungerechtigkeit das Wesen der Seele zerstöhren. Das letzte ist widerlegt worden. Die Seele kann also weder durch ein inneres noch äußeres Uebel zerstöhret werden, und sie ist also unzerstöhrbar und unsterblich [448]). Wenn dieser Beweis gültig seyn soll, so setzt er eine Erkenntniß von allen Kräften der Natur, welche in irgend einem Zusammenhange mit der Seele stehen, voraus und es

448) de Republ. X. S. 311-315.

müßte gezeigt werden, daß weder das Wirken einzelner noch aller zusammen genommen nicht die Existenz der Seele zernichten könne — welcher Beweis alle Kräfte eines endlichen Verstandes übersteigt. Und doch würde er, wenn er möglich wäre, noch keine gewisse Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele gewähren können, weil immer noch der Fall denkbar bleibt, daß das Wesen der Seele nach und nach abnehmen und sich verzehren kann.

So sehr auch Plato allen seinen Scharfsinn aufgeboten, und alle mögliche Wege versucht hatte, so war es ihm doch nicht geglückt, einen einzigen Beweis aufzustellen, welcher völlige Evidenz bei sich führte und den Glauben an die Unsterblichkeit in die Ueberzeugung einer erkannten Wahrheit verwandelte. Selbst in seinen eignen Augen waren jene Beweise nicht befriedigend, weswegen er immer neue versuchte. Er dringt daher auch mit allem Rechte darauf, in alle Gründe, auf welche man seine Ueberzeugung stützet, ein Mißtrauen zu setzen, und sie von Zeit zu Zeit einer neuen Prüfung zu unterwerfen; auf der andern Seite aber auch sich vor dem Vernunfthaße zu hüten, welcher leicht entsteht, wenn man in Erforschung der Wahrheit mehrmals getäuscht, aus Eigenliebe die Schuld gerne von sich auf die Vernunft wälzen möchte 449). Auf jeden Fall, sagt er, müssen wir mit allen Kräften dahin arbeiten, um dieses Problem zur gründlichen Ueberzeugung zu bringen, oder wenn das nicht möglich sey, sich

449) Phaedo S. 342, 343. ὑπο μεντοι του μεγεθους περι ὡν ὁι λογοι εισι, και την ανθρωπινην ασθενειαν ατιμαζων, αναγκαζομαι απιστιαν ετι εχειν παρ᾽ εμαυτῳ περι των ειρημενων — αλλα και τας γε ὑποθεσεις πρωτας, και ει πισται ἡμιν εισιν, ὁμως επισκεπτεαι σαφεστερον S. 194.

sich an diejenigen Ueberzeugungen zu halten, bei welchen man auf der stürmischen Fahrt durch dieses Leben die meiste Sicherheit und Beruhigung finden könne [450].

Wir können hier füglich das übrige aus der Psychologie übergehen, da es theils nur Mythen, mit philosophischen Gedanken verwebt, theils Meinungen und Hypothesen über den künftigen Zustand der Seelen enthält, die den Zweck zu haben scheinen, die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele an die populären Vorstellungen anzuknüpfen, und jene durch diese zu unterstützen, auch die Ideen von einem moralischen Vergeltungszustand damit in Verbindung zu setzen. Diese letzte Idee ist nur durch die zum Theil abentheuerlichen Dichtungen unkräftig gemacht.

VI.

Moralphilosophie.

Es gehört nur eine kleine Bekanntschaft mit den Schriften des Plato dazu, um sich die Ueberzeugung zu verschaffen, daß Plato auf dem Wege, welchen Sokrates zuerst gebahnt hatte, in der Entwickelung der moralischen Wahrheiten weiter eingedrungen sey, und manchen hellen Blick in das menschliche Gemüth von dieser Seite gethan habe. Es ist indessen nicht so leicht, selbst

450) Phaedo S. 194. δειν γαρ περι αυτα ἐν γε τι τουτων διαπραξασθαι, η μαθειν, όπη εχει, η ἑυρειν· η ει ταυτα αδυνατον, τον γουν βελτιςον των ανθρωπινων λογων λαβοντα και δυσεξελεγκτοτατον, επι τουτου οχουμενον, ὡςπερ επι σχεδιας, κινδυνευοντα διαπλευσαι τον βιον.

selbst nicht nach Anleitung eines richtigen sittlichen Gefühls, alles deutlich zu fassen, aus dem richtigen Gesichtspunkte zu betrachten, und systematisch darzustellen. Denn, um dieses zu leisten, mußte nothwendig das Sittengesetz in seiner ursprünglichen Reinheit und Lauterkeit erkannt, und in einer bestimmten Formel ausgedrückt werden. Allein dieses kann nur auf einem Wege geschehen, welcher nicht immer zuerst gewählt wird, weil er der natürliche und einfachste ist, nehmlich, daß man die Begriffe, Recht, Pflicht, Sollen mit aller möglichen Strenge und mit Abstrahirung aller andern Nebenrücksichten erörtert hätte. Anstatt dessen, schlugen die griechischen Philosophen einen andern Weg ein, der nur nach vielen Umwegen und Verzögerungen auf den rechten einlenkte; sie giengen nehmlich von dem Begriff des höchsten Gutes aus, der mit so vielen Nebenbegriffen und Rücksichten verwebt ist, von welchen erst abstrahirt werden muß, ehe man auf das, was Recht und Pflicht ist, zurückkommt. Es ist vielleicht für den menschlichen Geist nicht möglich, die reine Wahrheit auf eine andere Art zu finden, als daß mehrere Grundsätze aufgestellt werden mußten, an welchen sich die Urtheilskraft schärfte, um durch Vergleichung mit dem unverlierbaren moralischen Gefühle, das Einseitige und Falsche zu entdecken, und dadurch den richtigen Weg zu ebnen.

Diesen Weg betrat auch Plato, aber mit weniger Einseitigkeit als Antisthenes und Aristipp, und mehr Gewinn für die Wissenschaft. Ob es ihm gleich nicht gelang, einen sichern und bestimmten Grundsatz für die Sittenlehre aufzustellen, so näherte er sich doch demselben, bis auf eine gewisse Entfernung. Daher ist aber sein praktisches System weder bloßer Eudämonismus, noch strenge Tugendlehre, er entfernt und nähert sich beiden in verschiedenen Punkten. Dieser Umstand, eine Folge der angefangenen, aber nicht vollendeten Erörterung sittlicher Begriffe und Grundsätze, erschweret die Dar-

stellung desselben eben so sehr, als der, daß wir mehr einige seiner Resultate, als seine vollständigen Untersuchungen, wodurch er auf sie gelangte, kennen. Wenn wir indessen auch nur diejenigen Materialien, welche in seinen populären Schriften vorkommen, benutzen, so können wir doch, wo nicht alle, doch die Hauptzüge seines Systems wieder finden. Alles kommt auf drei Punkte an, erstlich auf Platos **Begriff von dem höchsten Gut**, und dann auf den **Grundsatz der Moral**, endlich auf das **Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit**. Dieses würde gleichsam der Elementartheil der Moral ausmachen. Der angewandte begreift die Ethik, Pädagogik und die Politik, von welchen nur die ersten Principien hieher gehören.

Daß wir bei Darstellung des Platonischen Moralsystems von dem Begriff des höchsten Gutes ausgehen, geschiehet aus dem Grunde, weil er es für das einzige und oberste Gesetz des Begehrens und des Willens hält, nach dem **Guten zu streben** und das **Böse zu entfernen**, und daraus folgert, daß niemand den Willen haben könne, **Recht zu thun**, wenn er das Rechtthun nicht für ein Gut, und das Unrechtthun für etwas Böses halte [451]). Daher ist in seinen Augen die Erkenntniß dessen, was gut ist, gewissermassen noch von größerm Interesse, als

451) **Gorgias** S. 115. αρα και σοι συνδοκει, τελος ειναι ἁπασων των πραξεων το αγαθον, και εκεινου ἑνεκα δειν παντα τ' αλλα πραττεσθαι; αλλ' ουκ εκεινο των αλλων; de Republ. II. S. 226. μη ουν ἡμιν μονον ενδειξῃ τῳ λογῳ, ὁτι δικαιοσυνη αδικιας κρειττων, αλλα τι ποιουσα ἑκατερα τον εχοντα, αυτη δι' αυτην, ἡ μεν κακον, ἡ δε αγαθον εστι. S. 227.

die Erkenntniß der Pflicht [452]). Denn jeder Mensch ist zufrieden, wenn er nach seiner subjectiven Ueberzeugung Recht handelt, aber in Ansehung des Guten verlanget er einen höhern Grad von Ueberzeugung und Gewißheit. Es ist ja einleuchtend, daß, wenn man sich etwas als Gut vorstelle, es deshalb noch nicht wirklich Gut ist. Und doch strebt und ringt das Gemüth unaufhörlich nach dem Besitz des Guten, oder dessen, auf welches als Zweck sich alles übrige beziehet, dessen Realität also vorausgesetzt wird, wenn es gleich nicht deutlich vorgestellt werden kann [453]). Hierauf beruhet nun die richtige Kenntniß und Beurtheilung des Platonischen Moralsystems.

Alle Dinge sind entweder gut, z. B. Gesundheit, Erkenntniß, oder böse, z. B. Krankheit, Unwissenheit, oder weder gut noch böse, z. B. Sitzen, Gehen, der Besitz lebloser Dinge. Von diesen gehört einiges der Seele, anderes dem Körper an, anderes beziehet sich auf den

452) de Republ. VI. S. 114. οιμαι γουν δικαια τε και καλα αγνοουμενα όπη ποτε αγαθα εςιν, ου πολλου τινος αξιον φυλακι κεκτησθαι, ειπερ εικος γνωναι αυτα, τον τουτο αγνοουντα· μαντευομαι δε μηδενα αυτα γνωσεσθαι προτερον ἱκανως.

453) de Republ. VI. S. 113, 114. τοδε ου φανερον, ὡς δικαια μεν και καλα πολλοι αν έλοιντο τα δοκουντα, καν μη ειη, όμως ταυτα πραττειν και κεκτησθαι και δοκειν; αγαθα δε ουδενι ετι αρκει τα δοκουντα κτασθαι, αλλα τα οντα ζητουσι, την δε δοξαν ενταυθα ηδη πας ατιμαζει. — ὁ δη διωκει μεν άπασα ψυχη, και τουτου ἑνεκα παντα πραττει, απομαντευομενη τι ειναι, απορουσα δε και ουκ εχουσα λαβειν ἱκανως τι ποτ᾽ εςιν, ουδε πιςει χρησασθαι μονιμῳ.

den äußern Zustand [454]). Nach einer andern Eintheilung werden die Güter eingetheilt in göttliche (θεια) und menschliche (ανθρωπινα). Jene begreifen alles das, was der Mensch, als ein vernünftiges Wesen, z. B. Tugend, Weisheit, diese, was er als sinnlich vernünftiges Wesen begehret, wozu alles gehört, was ausser Tugend und Weisheit noch ein Gegenstand des Begehrens ist [455]).

Das Gute begehrt man entweder um der Folgen willen, oder um sein selbst willen, ohne Rücksicht auf die Folgen, oder endlich sowohl um sein selbst willen als auch um der Folgen willen. Das, was man um sein selbst willen begehret, ist das Gute an sich, (das absolute), die Bedingung alles andern Guten. Die Merkmale desselben sind folgende: es muß an sich vollkommen und zureichend, Zweck an sich, und ein nothwendiger Gegenstand des Begehrens für jedes vernünftige Wesen seyn [456]). Nach diesen Merkmalen muß nun be-

 stimmt

454) Gorgias S. 46, 47. 67. Diogenes Laert. III. §. 80.

455) de Legib. I. S. 18.

456) de Republica II. S. 206. Philcbus S. 227, 228. την τ' αγαθου μοιραν ποτερον αναγκη τελειν η μη ειναι — παντων δηπου τελειωτατον — τι δε; ἱκανον τ' αγαθον — πως γαρ ου; και παντων γε εις τουτο διαφερει των οντων — το δε γε μην, ὡς οιμαι, περι αυτου αναγκαιοτατον ειναι λεγειν, ὡς παν το γιγνωσκον αυτο θηρευει και εφιεται, βουλομενον ἑλειν και περι αυτο κτησασθαι, και των αλλων ουδεν φροντιζει, πλην των αποτελουμενων ἁμα αγαθοις. S. 296. το γε μην ὁυ ἑνεκα

stimmt werden, welches das absolute Gut ist, und worin es besteht.

Nach den gewöhnlichen Vorstellungen rechnet man Gesundheit, Stärke, Schönheit, Reichthum, Macht zu den Gütern. Das Gute überhaupt aber bestehet nach einigen entweder in dem Angenehmen, oder dem Vergnügen, oder in dem Denken, und im Besitz der Kenntnisse. Allein weder der Zustand, wo man blos denkt, ohne Lust zu empfinden, noch der Zustand, in welchem man angenehm affizirt wird, ohne dabei zu denken, ist an sich wünschenswerth und hinreichend. In dem letzten Falle fehlt das Bewußtseyn, daß man Vergnügung empfindet, oder empfunden habe, kein Urtheil und Reflexion über seinen Zustand ist möglich. Dieses ist das Leben eines Thieres, aber keines vernünftigen Menschen [457]). Jedes angenehme Gefühl ist eine Veränderung des Gemüths; eine Veränderung (γενεσις) beziehet sich aber auf etwas Beharrliches, Bleibendes (ουσια). Es kann daher nicht selbst Zweck an sich seyn, sondern nur als ein untergeordneter Zweck, oder als Mittel zu etwas andern gedacht werden [458]). Endlich giebt es auch eine große Mannichfaltigkeit von angenehmen Gefühlen, welche nicht von einerlei Art und Wehrt sind; es wird von allen eingestanden, daß einige gut, andere böse sind. Sie können also nicht

και το ἑνεκα του γιγνομενου αει γιγνοιτ' αν, εν τη του αγαθου μοιρα εκεινο εςι. Gorgias S. 115. Definit. S. 292, 296.

457) de Republica VI. S. 112. Philebus S. 208, 209. 309, 310. 228, 229. 327.

458) Philebus S. 296, 297. ουκουν ἡδονη γε, ειπερ γενεσις εςιν, ἑνεκα τινος ουσιας εξ αναγκης γιγνοιτ' αν.

nicht an sich das Gute ausmachen, sondern setzen vielmehr ein Absolutes voraus, nach welchem das Vergnügen in Rücksicht auf seine Güte beurtheilt werden muß [459]). Das Gute kann aber auch nicht in dem bloßen Denken bestehen. Kein Mensch würde sich ein Leben wünschen, in welchem er beständig denken, urtheilen, schließen müßte, ohne die geringste Empfänglichkeit für Lust oder Unlust zu haben [460]).

Weder das Vergnügen, noch das Denken, ist also derjenige Zustand, welcher für den Menschen vollkommen befriedigend und wünschenswerth ist, sondern die Vereinigung beider (μικτος, κοινος, βιος). Es ist aber nicht gleichgültig, wie das Denken mit dem Gefühle der Lust verbunden werde. Denn da in dieser Verbindung das vollständige Gut gesucht wird, so muß sie selbst auch auf die vollkommenste Weise geschehen. Es muß also untersucht werden, wie sich die verschiedenen Arten des Denkens und der Gefühle bei dieser Vereinigung verhalten [461]).

Das reine Denken ist zwar die höchste Erkenntniß, aber doch nicht zureichend, sie bedarf noch der empirischen. Alle Erkenntnisse lassen sich auch mit dem reinen Denken ver-

459) Philebus S. 212. de Republica VI. S. 113.

460) Philebus S. 230, 309.

461) Philebus S. 309. ταυτα δε λεγε και περι Φρονησεως, ειτις ανευ πασης ἡδονης και της βραχυτατης δεξαιτ' αν Φρονησιν εχειν μαλλον η μετα τινων ἡδονων, η πασας ἡδονας χωρις Φρονησεως μαλλον η μετα Φρονησεως αυ τινος; — ουκουν το γε τελεον και πασιν ἁιρετον και το παντα πασιν αγαθον, ουδετερον αν τουτων ειη. S. 310.

vereinigen, insofern sie nur diesem untergeordnet werden [462]). Die angenehmen Gefühle können nichts dagegen haben, sich mit jedem Denken zu vereinigen. Aber die Vernunft, als das Princip des Denkens, widersetzt sich der Vereinigung mit allen und jeden angenehmen Gefühlen. Denn die starken, unmäßigen und unbändigen, verhindern und unterdrücken das Denken, vertilgen die wahren Ueberzeugungen aus dem Bewußtseyn, und hemmen den Einfluß derselben auf das wirkliche Leben. Es wäre daher unvernünftig, mit der Vernunftthätigkeit Gefühle zu verbinden, welche, indem sie in einem Zustande der Vernunftlosigkeit entspringen, mit der Vernunft streiten. Mit dem Denken lassen sich daher nur diejenigen Gefühle vereinigen, welche entweder aus der Vernunftthätigkeit selbst entsprungen, oder doch durch dieselbe bestimmt und modificirt sind. Von dieser Art sind die nothwendigen, reinen, wahren, die reingeistigen und moralischen Gefühle, welche die Ausübung der Tugend begleiten [463]).

Die

462) Philebus S. 311, 312, 313.

463) Philebus S. 315. αλλας τε ἡδονας αληθεις και καθαρας, ἁς ειπες σχεδον, οικειας ἡμιν νομιζε· και προς ταυτας, τας μεθ' ὑγιειας και του σωφρονειν και δη και ξυμπασης αρετης· ὁποσαι καθαπερ θεου οπαδοι γιγνομεναι, αυτη ξυνακολουθουσι παντη, ταυτας μιγνυε· τας δ' αει μετ' αφροσυνης και της αλλης κακιας ἑπομενας, πολλη που αλογια τῳ νῳ μιγνυναι, τον βουλομενον ὁτι καλλιστην ιδοντα και αστασιαστοτατην μιξιν και κρασιν, μαθειν εν ταυτη πειρασθαι, τι ποτε εν τε ανθρωπῳ και τῳ παντι πεφυκεν αγαθον, και τινα ιδεαν αυτην ειναι ποτε μαντευτεον.

Die Vereinigung dieser Gefühle mit dem Denken (das System aller mit der Vernunft harmonischen angenehmen Gefühle unter freier Thätigkeit der Vernunft) ist das vollständige Gut des Menschen, in welchem **Wahrheit, Regelmäßigkeit** und **Schönheit** angetroffen wird. Wo Regelmäßigkeit und Harmonie vereiniget ist, da ist auch **Vollkommenheit** und **Schönheit** (καλλος). Hier treffen also die Begriffe des Guten und des Schönen (Vollkommenen zusammen). Jene drei Merkmale sind nun eigentlich die Ursache, warum irgend etwas ein Gut ist [464]). Aber die **Regelmäßigkeit und Harmonie ist das vorzüglichste und das höchste Gut**; denn ohne diese würde kein Mannichfaltiges geordnet und zusammen stimmend, und überhaupt für kein vernünftiges Wesen ein Gut seyn [465]). An allen jenen dreien Eigenschaften hat die Vernunft mehr Antheil als das Vergnügen, und sie kommt ihnen selbst am nächsten. Denn dieses harmonische Ganze kann mit der von Gott gebildeten Welt verglichen werden, in welchem die Summe der angenehmen Empfindungen gleichsam

die

464) **Philebus** S. 316-318. ουκουν ει μη μια δυναμεθα ιδεα το αγαθον θηρευσαι, συν τρισι λαβοντες, καλλει και συμμετρια, και αληθεια, λεγωμεν, ὡς τουτο οιον ἑν ορθοτατ' αν αιτιασαιμεθ' αν των εν τη ξυμμιξει· και δια τουτο, ὡς αγαθον ον, τοιαυτην αυτην γεγονεναι.

465) **Philebus** S. 317. ὁ μετρου και της ξυμμετρου φυσεως μη τυχουσα ἡτις ουν και ὁπωςουν ξυγκρασις πασα, εξ αναγκης απολλυσι τα τε κεραννυμενα και πρωτην ἑαυτην. ουδε γαρ κρασις, αλλα τις ακρατος ξυμπεφορημενη αληθως ἡ τοιαυτη γιγνεται ἑκαςοτε οντως τοις κεκτημενοις ξυμφορα.

die bestimmbare Materie und die Vernunft, gleich der Gottheit, das Bestimmende ist [466]).

Hiernach stellt Plato folgende Rangordnung auf: 1) die Regel und das Regelmäßige; 2) das Harmonische, das Schöne und Vollkommne; 3) die Vernunft; 4) alle empirische Erkenntnisse, wahre Urtheile, Vorstellungen; 5) alle wahren und reinen angenehmen Gefühle [467]).

Diese Rangordnung ist theils auffallend, theils dunkel. Dunkel, in wie fern man nicht weiß, was unter dem Regelmäßigen (το μετρον und μετριον) verstanden werden soll; auffallend, daß die Vernunft nicht die erste, sondern die zweite Stelle erhält, welches mit andern Behauptungen nicht zusammenstimmt, nach welchen die Vernunft das Gesetzgebende ist, und alle Vollkommenheit des Menschen in der Befolgung des Vernunftgesetzes besteht. Indessen läßt sich die Schwierigkeit vielleicht heben durch den eben bemerkten Unterschied zwischen dem Vernunft-

466) S. 318-320. S. 248, 249. νους εςι γενουςης του παντων αιτιου.

467) Philebus S. 320. πρωτον μεν πη περι μετρον και το μετριον και καιριον, και παντα όποσα τοιαυτα χρη νομιζειν την αϊδιον ειρης θαι φυσιν. δευτερον μην περι το συμμετρον και καλον και το τελεον και ἱκανον και πανθ᾽ ὁποσα της γενεας ταυτης αυ εςιν — το τοινυν τριτον — νουν και φρονησιν τιθεις — αρ᾽ ουν ου τεταρτα, ἁ της ψυχης εθεμεν αυτης, επιςημας τε και τεχνας και δοξας ορθας λεχθεισας ταυτ᾽ ειναι τα προς τοις τρισι τεταρτα᾽ ειπερ του αγαθου γε εςι μαλλον η της ἡδονης ξυγγενη — πεμπτας τοινυν, ἁς ἡδονας εθεμεν, αλυπους ορισαμενοι, καθαρας επονομασαντες της ψυχης αυτης επιςημας ταις δε αισθησεσιν ἑπομενας.

nunftvermögen und der Vernunftkraft. Die Vernunft ist das Gesetzgebende, aber nur vermöge der Ideen, welche ihr von der Gottheit mitgetheilt worden sind. Die Idee des Gesetzmäßigen, Harmonischen, bringt die Vernunft nicht hervor, sondern sie ist schon in ihrem Wesen enthalten, und diese Ideen sind die Principe, nach welchen sie die Vorstellungen, Begierden und Gefühle bestimmt, und ordnet, um daraus ein harmonisches Ganzes zu bilden [468]). Diese Ideen weisen ganz natürlich auf den Urheber der Ideen, die Gottheit, zurück, welche das Ideal aller Vollkommenheit, die Ursache alles Zweckmäßigen und sittlich Guten ist, in dem sie uns die Wahrheit und die Vernunft schenkte [469]). Daß dieses der Ideengang des Plato war, davon kann sich nur derjenige überzeugen, welcher den Philebus des Plato, wo er diese Begriffe entwickelt, in Zusammenhange durchdenkt. Mehr als einmal wird man durch gewisse Beziehungen zu dem Gedanken veranlaßt, das ihm bei diesem ganzen Raisonnement das Philosophem von der Weltbildung vorschwebte. Gott bildete die Welt nach dem vollkommensten Ideal aus der Materie zu

468) Daß Plato unter dem μετρον, συμμετρον, καλον Ideen verstanden, erhellet auch schon aus dem Zusatz και παντα ὁποσα τοιαυτα χρη νομιζειν την αϊδιον ειρησθαι φυσιν. 2) Phaedrus S. 301. unterscheidet er das Begehren der Sinnenlust und das Streben nach dem Besten durch die charakteristischen Ausdrücke εμφυτος επιθυμια ἡδονων und επικτητος δοξα εφιεμενη του αριστου. Man kann auch endlich die Schilderung des an sich Schönen Symposium S. 247, 248. hiermit vergleichen, wo es unverkennbar ist, daß er eine Idee zeichnet.

469) de Republ. VII. S. 133.

zu dem schönsten harmonischen Ganzen. Eine ähnliche Bildung bringt die Vernunft hervor, wenn sie nach gewissen, ihr vorschwebenden Idealen (den göttlichen Ideen) alle Vorstellungen und Gefühle des menschlichen Gemüths so ordnet und verbindet, daß daraus ein harmonisches, regelmäßiges Ganze hervorgeht, welches das vollständige Gut des Menschen ist.

Dasselbe Resultat ergiebt sich, wenn wir die Idee, daß Gott für alle vernünftige Wesen das Ideal ist, dem ähnlich zu werden sie streben müßen, weiter verfolgen. Gott ist das vollkommenste Wesen. Es giebt für den Menschen kein anderer Weg, das Böse abzulegen und vollkommen zu werden, als das Streben, Gott ähnlich zu werden, das heißt, gerecht und heilig mit Vernunft zu werden [470]). Die Idee der Gottheit schließt also schon die höchste moralische Vollkommenheit in sich. Wenn nun der Vernunft alle möglichen Ideen von Gott mitgetheilt worden sind, so müssen sich unter diesen auch die Ideen von der moralischen Vollkommenheit befinden, deren Urbild die Gottheit selbst ist. Man kann daher unter dem μετρον und μετριον nicht nur die Idee der Vollkommenheit, sondern auch die Gottheit selbst verstehen.

Unter Vollkommenheit wird hier Vollständigkeit und Zusammenstimmung alles dessen, was zum Wesen eines Dinges gehört verstanden. Gott besitzt alle Realitäten in der grösten Harmonie. In allen seinen Handlungen ist die höchste Einheit, weil er unveränderlich nach einem und demselben Gesetze handelt, welches er sich selbst gegeben hat, indem es zum Wesen der Vernunft gehört, mit sich selbst ein

470) Theaeter. S. 121. θεος ουδαμη ουδαμως αδικος, αλλ' ώς όιον τε δικαιοτατος, και ουκ εστιν αυτῳ όμοιωτερον ουδεν, η ός αν ήμων αυ γενηται ότι δικαιοτατος. S. 123.

einstimmig, das ist, nach einem Gesetz zu handeln [471]). Das höchste Gut für den Menschen bestehet also in der Uebereinstimmung mit der höchsten Vernunft, das ist, Gesetzmäßigkeit, Ordnung, Regelmäßigkeit in dem Handeln; denn das Beste ist für jedes Wesen das ihm angemessenste. Die Vernunft ist aber das Göttliche, das Edelste in dem Menschen. Was ihr angemessen ist, muß also für die Menschen das höchste Gut seyn [472]).

Es ist nicht leicht zu verkennen, daß Plato unter dem höchsten Gute, Sittlichkeit und Gesetzmäßigkeit verstehet. Eine Wahrheit, die sich jedem Menschen von reinem Herzen sich durch ein unwiderstehliches Gefühl aufdringet. Nach dem Plato ist die Sittlichkeit als die höchste Vollkommenheit das Object des vernünftigen Begehrens, welches man um sein selbst willen begehret. Dieser Gesichtspunct war für die Auffindung des Princips der Sitt-

471) Epinomis S. 254, 255. ἁπασων αναγκων πολυ μεγιςη γιγνοιτ' αν. αρχουσα γαρ αλλ' ουκ αρχομενη νομοθετει. το τε αμεταςροφον, όταν ψυχη το αριςον κατα τον αριςον βουλευσηται νουν, το τελεον εκβαινει τῳ οντι κατα νουν. — de Republica IX. S. 271. πλειςον δε λογου αφιςαται ουχ όπερ νομου τε και ταξεως; Sophista S. 266.

472) de Republ. IX. S. 270. ειπερ το βελτιςον έκαςῳ, τουτο και οικειοτατον. Der rechtschaffene Mann muß etwas haben, worauf er als letztes Ziel alle Handlungen beziehet, um Einheit in dieselben zu bringen, dieses Ziel ist το νομιμον und νομος. Gorgias S. 124, 125. ταις δε της ψυχης ταξεσι και κοσμησεσι νομιμον τε και νομος· όθεν και νομιμοι γιγνονται και κοσμιοι, ταυτα δ' εςι δικαιοσυνη τε και σωφροσυνη.

Sittlichkeit in einer Rücksicht vortheilhaft, in anderer aber nachtheilig. Denn erstlich wurde dadurch der Vernunft das Recht gesichert, über das, was gut oder böse ist, zu entscheiden, und die oberste Regel für die Handlungen aufzustellen. Zweitens. Es war auf diese Weise möglich, das Angenehme von dem Guten zu unterscheiden. Denn das Gute will man um sein selbst willen, das Angenehme nur um seiner Folgen willen. Jenes will der Mensch als vernünftiges, dieses begehrt er als sinnliches Wesen [473]). Drittens. Es bedurfte keiner besondern Triebfeder um das Gute zu wollen. Denn es ist ein Naturgesetz des Willens, nur das Gute und Vollkommene zu wollen. Die Triebfeder ist also schon in dem Objecte enthalten. Allein eben darin liegt der Fehler des Systems verborgen. Er betrachtet die Sittlichkeit als die vollkommenste Aeußerung eines vorstellenden Wesens in seinem vollkommensten Zustande, dergleichen Ansicht nur allein auf die Gottheit paßt. Daher ziehet er mehr das Object des Sittengesetzes, nicht die Form, gesetzmäßige Handlungen, nicht die Gesinnung in Betrachtung. Und überhaupt entgieng ihm, daß Freiheit der Grund aller sittlichen Maximen ist. Nur einige beiläufige Aeußerungen entfallen ihm darüber. Hieraus läßt sich schon im voraus bestimmen, wie weit sich Plato dem reinen formalen Sittenprincip genähert habe. Viertens. Wenn es auch keiner Triebfeder bedurfte, so mußte doch bewiesen werden, daß die Vernunft befugt sey, das oberste Gesetz der Handlungen und das letzte Object des Willens zu bestimmen. Denn warum könnte nicht auch die oberste Richtschnur des Willens seyn; suche die größte Summe des Vergnügens. Das unentwickelte moralische Gefühl leitete ihn freilich, für die Vernunft zu entscheiden, aber die

473) Gorgias S. 115. των αγαθων αρα ἑνεκα δει και τ' αλλα και τα ἡδεα πραττειν, αλλ' ου τ' αγαθα, των ἡδεων.

die Gründe dafür sind nicht aus diesem Gefühl entwickelt, sondern theoretisch. Die Vernunft ist göttlicher Abkunft, sie erkennet die Dinge wie sie sind, und kann daher allein richtige Vorschriften für das Verhalten in allen Fällen geben. Endlich wird die Gottheit, als das Ideal aller Vollkommenheit, zur Hülfe gerufen. Doch fehlt es auch nicht an Gründen, welche aus den Foderungen der Sittlichkeit und der Betrachtung des menschlichen Gemüths hergenommen sind.

Das absolut Gute besteht in Gesetzmäßigkeit und Harmonie. Dieses auf den Menschen angewendet: der Mensch soll mit sich selbst und mit andern vernünftigen Wesen übereinstimmen [474]). Das Gesetz, durch dessen Befolgung wir mit andern und mit uns selbst einig werden können, kann nicht in dem Begehrungs- und Gefühlvermögen, sondern nur allein in der Vernunft gefunden werden, denn die Begierden und Gefühle widerstreiten einander; aus ihnen entspringen Uneinigkeit, Ungeselligkeit, Eigennutz, Krieg; sie hemmen, wenn sie sich selbst überlassen sind, die freie Thätigkeit der Vernunft, und unterdrücken den Sinn für alles Edele, für Wahrheit, Sittlichkeit und Recht. Der Mensch würde also, wenn er bloß diesen Antrieben folgte, weder mit sich, noch mit andern einig seyn [475]).

474) de Republica IX. S. 278. ἀλλ' ὡς αμεινον ον παντι ὑπο θειου και φρονιμου αρχεσθαι· μαλιστα μεν, οικειον εχοντος εν αὑτῳ, ει δε μη, εξωθεν εφεστωτος. ἱνα εις δυναμιν παντες ὁμοιοι ωμεν και φιλοι τῳ αυτῳ κυβερνωμενοι VIII. S. 205, 206. de Legib. III, S. 132. αλλ' ἡ καλλιστη και μεγιστη των ξυμφωνιων, μεγιστη δικαιοτατ' αν λεγοιτο σοφια. ἡς ὁ μεν κατα λογον ζων, μετοχος.

475) de Legib. I. S. 44, 45. το δε ισμεν. ὁτι ταυτα τα παθη εν ἡμιν, οἱον νευρα η μηρινθοι τινες εν-

Dagegen fodert die Vernunft, nur einer einzigen Regel zu folgen, und allen andern zu widerstehen. Die Vernunft stellt allein eine unveränderliche Regel, einen obersten Zweck auf, den man bei allen Handlungen zur einzigen Richtschnur macht, wodurch Einheit und Ordnung in das ganze menschliche Leben kommt [476]). Der Vernunft allein kommt es zu, Gesetze zu geben; denn über die Vernunfterkenntniß kann es nichts Höheres geben; es kann kein Gesetz, keine Anordnung geben, welche über die Vernunft zu setzen, also von ihr nicht abgeleitet wäre [477]).

Der erste Grundsatz des sittlichen Verhaltens, welcher dem Platonischen System zum Grunde liegt, ist eigentlich: strebe vollkommen zu seyn, aus keiner andern Rücksicht, als um vollkommen zu seyn, oder sey mit dir selbst einig. Anstatt dieser Formeln, findet man andere, welche entwickelt denselben Inhalt geben. Befolge die Vorschrift der Ver-

ενȣσαι οπωσι τε ἡμας και αλληλοις ανθελκȣσιν, εναντιαι ȣσαι, επ' εναντιας πραξεις, ȣ δη διωρισμενη αρετη και κακια κειται. VIII, S. 205, 206, 217-219. Phaedo S. 150, 151. 189. de Republ. I. S. 198. 199. VII. S. 136. IX. S. 274, 275. de Legib. V. S. 213, 214.

476) de Legib. I. S. 44. μιᾳ γαρ φησιν ὁ λογος δειν των ἑλξεων ξυνεπομενον αει, και μηδεμῃ απολειπομενον εκεινης, ανθελκειν τοις αλλοις νευροις ἑκαστον. de Republ. IV. S. 367, X. S. 301, 302, de Legib. I. S. 18.

477) de Legib. IX. S. 48. επιστημης γαρ ȣτε νομος ȣτε ταξις ȣδεμια κρειττων· ȣδε θεμις εστι νȣν ȣδενος ὑπηκοον ȣδε δȣλον αλλα παντων αρχοντα ειναι,

Vernunft, um der Vernunft willen 478); Suche Gott ähnlich zu werden 479); Unterwirf das Thierische dem Menschlichen und Göttlichen in dir 480). Das Göttliche in dem Menschen ist die Vernunft, und Gott ist die höchste Vernunft; die beiden letzten Sätze sind also, dem Inhalte nach, von dem ersten nicht verschieden.

Es fragt sich, aus welchem Bewegungsgrunde soll man der Vernunft Gehorsam leisten? Die gewöhnlichen Bewegungsgründe der Menschen sind bloß sinnlich. Sie schränken z. B. eine Begierde ein, um andere desto ungehinderter befriedigen zu können; sie bestehen Gefahren mit Standhaftigkeit und unerschrockenem Muthe, um einer größern als dem Tode zu entgehen. Allein dieses ist nicht ächte Sittlichkeit, sondern nur ein Umtausch von angenehmen und unangenehmen Gefühlen. Andere suchen nur gut oder nicht böse zu scheinen. Der einzige ächte Bewegungsgrund ist, die innere und freie Ueberzeugung, daß es besser sey, der Vernunft zu sol-

ειναι, εαν περ αληθινος ελευθερος τε οντως ῃ κατα φυσιν. Gorgias S. 124, 125.

478) de Legib. IX. S. 48. de Legib. I. S. 44. Phaedo S. 156, 157. (Note 476. 477. 481. 482.

479) Theaetet. S. 121. διο και πειρασθαι χρη ενθενδε εκεισε φευγειν, ὁτι ταχιστα· φυγη δε, ὁμοιωσις θεῳ κατα το δυνατον· ὁμοιωσις δε, δικαιον και ὁσιον μετα φρονησεως γενεσθαι.

480) de Republ. IX. S. 276. ȣ και τα καλα και αισχρα νομιμα δια τα τοιαυτ' αν φαιμεν γεγονεναι; τα μεν καλα, τα ὑπο τῳ ανθρωπῳ, μαλλον δε ισως τα ὑπο τῳ θειῳ τα θηριωδη ποιȣντα της φυσεως; αισχρα δε, τα ὑπο τῳ ἀγριῳ το ἡμερον δȣλȣμενα.

folgen, oder der Entschluß **sittlich gut und nicht sittlich böse** zu seyn [481]). Die einzige ächte **Tugend ist die Vernunft um der Vernunft willen zu befolgen, ohne alle Rücksicht auf angenehme oder unangenehme Folgen.** Diese Gesinnung, welche gleichsam eine **Reinigung** und **Absonderung von allem Sinnlichen** ist, giebt erst jeder Handlung das Gepräge der Sittlichkeit [482]). Wenn wir uns überzeugen wollen, daß ein Mensch sittlich handelt,

481) Phaedo S. 156. 157. Theaetet. S. 121. αλλα γαρ ου πανυ τι ῥαδιον πεισαι, ὡς αρα ουχ ὡν ἑνεκα ὁι πολλοι φασι δειν πονηριαν μεν φευγειν, αρετην δε διωκειν, τουτων χαριν το μεν επιτηδευτεον, το δ' ου, ἱνα δη μη κακος και ἱνα αγαθος δοκη ειναι· ταυτα μεν γαρ εστιν ὁ λεγομενος γραων ὑθλος, ὡς εμοι φαινεται. S. 122, 123.

482) Phaedo S. 156. 157. μη ουχ ἀυτη η ἡ ορθη προς αρετην, ἡδονας προς ἡδονας και λυπας προς λυπας, και φοβον προς φοβον καταλλαττεσθαι, και μειζω προς ελαττω, ὡσπερ νομισματα· αλλ' η εκεινο μονον το νομισμα ορθον, αντι ου δει παντα ταυτα καταλλαττεσθαι, φρονησις. και τουτου μεν παντα και μετα τουτου ωνουμενα τε και πιπρασκομενα τῳ οντι η και ανδρεια και σωφροσυνη και δικαιοσυνη και ξυλλυβδην αληθης αρετη μετα φρονησεως, και προσγιγνομενων και απογιγνομενων και ἡδονων και φοβων και των αλλων παντων των τοιουτων· χωριζομενα δε φρονησεως και αλλαττομενα αντι αλληλων μη σκιαγραφια τις ᾐ ἡ τοιαυτη αρετη και τῳ οντι ανδραποδωδης τε, και ουδεν ὑγιες ουδ' αληθες εχῃ· το δ' αληθες, τῳ οντι ῃ καθαρσις τις των τοιουτων παντων και ἡ σωφροσυνη και ἡ δικαιοσυνη και ἡ ανδρεια, και ἀυτη ἡ φρονησις μη καθαρμος τις ῃ. de Legib. IX. S. 24

delt, so müssen wir bei ihm von allen äußern Vortheilen und Belohnungen abstrahiren, also selbst von dem Rufe, daß er ein rechtlicher Mann sey; und wenn er nun, ohne alle diese Rücksichten, sollte er auch den Ring des Gyges besitzen, recht handelt, dann kann man sicher seyn, daß er nicht etwa bloß um zu scheinen, sondern aus wahrer Gesinnung so handele, daß heißt, ein sittlich guter Mensch sey [483]).

Damit der Mensch sittlich handle, oder einig mit sich selbst sey, müssen die verschiedenen Vermögen des Gemüths in dem bestimmten naturgemäßen Verhältnisse der Unterordnung stehen. Die Vernunft muß gesetzgebend, das Begehrungs- und Gefühlvermögen müssen ihr untergeordnet, und jedes Vermögen muß in seinem Wirkungskreise bleiben, und nur so wirken, wie es wirken soll. Diese Beschaffenheit des Gemüths ist die Grundlage der Sittlichkeit, und selbst die Vollkommenheit, oder Tugend (αρετη).

Das griechische Wort, wodurch Tugend bezeichnet wird, bedeutet nach dem gemeinen Sprachgebrauch überhaupt die vollkommene Beschaffenheit eines Dinges, wodurch es in den Stand gesetzt wird, seine bestimmte Function auf die vollkommenste Weise zu verrichten. In diesem Sinne heißt nun auch die vollkommene und harmonische Aeußerung der Seelenkräfte unter der Gesetzgebung der Vernunft, Tugend. Sie ist eben das, was bei dem Körper, Gesundheit, Schönheit und Tauglichkeit zu allen thierischen Verrichtungen ist [484]). Plato suchte nun aus

483) de Republica II. S. 210-215. 226, X. S 318.

484) de Republ. IV. S. 387. αρετη μεν αρα ὡς εοικεν, ὑγιεια τε τις ειη και καλλος και ευεξια ψυχης. de Legib. XII. S. 222-226. Definit. S. 288.

dem obigen Grundbegriff der Sittlichkeit die vier Cardinaltugenden, welche schon in dem gemeinen Sprachgebrauch angenommen waren, Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, abzuleiten.

Weisheit (σοφια, φρονησις, νους), bestehet in der freien und ungehinderten Thätigkeit der Vernunft, welcher die oberste Gewalt und Gesetzgebung in dem Menschen zukommt, wodurch sie das höchste Gesetz und den letzten Zweck vorschreibt. Denn die Vernunft besitzt allein die Kenntniß von dem, was für jedes einzelne Vermögen und den ganzen Menschen das Beste, das Zuträgliche ist[485]). Die Weisheit ist die praktische Erkenntniß von dem, was schlechthin das Gute oder das Beste ist, von dem, was man thun und nicht thun soll, oder von den Pflichten, die man gegen Gott und Menschen zu beobachten hat[486]). Praktisch

288. αρετη διαθεσις η βελτιστη ἑξις θνητου ζωου, καθ' ἁυτην επαινετη· ἑξις, καθ' ἡν το εχον αγαθον λεγεται. de Republ. IV. S. 343, 371, 372.

485) de Republ. IV. S. 373. σοφον δε γε (ἑνα ἑκαστον καλουμεν) εκεινω τω σμικρω μερει, τω ὁ ηρχε τ' εν αυτω, και ταυτα παρηγγελλεν· εχον αυ κακεινο επιστημην εν ἁυτω, την του ξυμφεροντος ἑκαστω τε και ὁλω τω κοινω σφων αυτων τριων οντων. de Legib. XII. S. 221.

486) Definit. S. 288. Alcibiad. II. S. 81. 89. 90. 100. Theaetet. S. 121. και ουκ εστιν αυτω (θεω) ὁμοιοτερον ουδεν, η ὁς αν ἡμων αυ γενηται ὁτι δικαιοτατος. περι τουτου και ἡ αληθως δεινοτης ανδρος, και ουδενια τε και ανανδρια. ἡ μεν γαρ τουτου γνωσις σοφια και αρετη αληθινη.

lisch ist diese Erkenntniß aber dann, wenn sie Einfluß auf den Willen hat, das heißt, wenn die Begierden und Gefühle durch sie bestimmt werden, oder ihr nicht widerstreiten [487]). Die Weisheit ist der Grund aller andern Tugenden. Denn ohne sie ist Tapferkeit nur körperliche Stärke und Herzhaftigkeit, welche ohne Leitung der Vernunft in thierische Wildheit ausartet; ohne sie giebt es keine wahre Mäßigkeit als Tugend [488]). Uebrigens kann diese Erkenntniß sowohl eine wissenschaftliche oder auch nur eine gemeine (δοξα αληθης) seyn. Man kann nach beiden Recht thun; aber die wissenschaftliche ist fester und zuverläßiger [489]).

Mäßigkeit (σωφροσυνη), ist von Einfalt und Stumpfsinn (ευηθεια) unterschieden. Es giebt Menschen, welche aus Neigung Ruhe und Eingezogenheit lieben, weil sie von Natur keine heftigen Leidenschaften haben. Es giebt andere, welche zu Gunsten einer andern Leidenschaft andere Begierden einschränken. In beiden Fällen ist Mäßigkeit und Tugend nicht vorhanden; denn diese erfodert, daß die Begierden durch die Vernunft um der Vernunft willen eingeschränkt werden [490]). Das Wesen derselben besteht darin, daß das Begehrungsver-

487) de Legib. III. S. 129. Φρονησις δ' ειη τουτο (πρωτη και της ξυμπασης ἡγεμων αρετης) και νους και δοξα, μετ' ερωτος τε και επιθυμιας τουτοις ἑπομενης. S. 131.

488) Phaedo S. 156. Politicus 108-110. 114, 115. de Republ. IV. S. 348.

489) Meno S. 384.

490) Politicus S. 108. 114, 115. de Legib. IV. S. 172. 173. Phaedo S. 155 157.

mögen durch die Vernunft bestimmt und beherrscht wird, oder daß beide in Ansehung dessen, was in dem Menschen das Bestimmende und Gesetzgebende ist, einig sind [491]. Durch sie ist man seiner selbst mächtig, Herr seiner Leidenschaften; man begehret und verabscheuet, was man nach dem Gesetz der Vernunft soll; durch sie ist in der Seele alles geregelt und harmonisch [492].

Tapferkeit, Standhaftigkeit, (ανδρεια) ist nicht die natürliche Stärke, Unerschrockenheit, Muth und Unternehmungsgeist, Gegenwart des Geistes, insofern diese Eigenschaften ohne Vernunft möglich, auch selbst bei Thieren anzutreffen sind. Auch ist Unerschrockenheit, Standhaftigkeit bei Gefahren keine wahre Tugend, wenn der Bewegungsgrund dazu die Furcht vor einem andern Uebel ist [493]. Die ächte Tugend der Tapferkeit findet dann statt, wenn das Gefühlvermögen durch die Vernunft bestimmt wird, daß es nur an dem, was Recht ist, Wohlgefallen, und an dem Unrechte Mißvergnügen em-

491) de Republ. IV. S. 373. τι δε; σωφρονα ꞏ (καλꞏμεν) τη φιλια και ξυμφονια τη αυτων τꞏτων; ὁταν το τε αρχον και τω αρχομενω ὁμοδοξωσιν ὡς δειν αρχειν το λογιϛικον και μη ϛασιαζωσιν αυτω. S. 349. Definit. S. 289.

492) de Republ. IV. S. 349. 350. Gorgias S. 129, 130. de Legibus III. S. 172. 175.

493) Politicus S. 108, 115. Meno S. 365. Laches S. 198, 199. Phaedo S. 155, 156. de Republ. IV. S. 348. δοκεις γαρ μοι την ορθην δοξαν περι αυτων τꞏτων ανευ παιδειας γεγονυιαν, την δε θηριωδη και ανδραποδωδη, ꞏτε πανυ νομιμον ἡγεισθαι, αλλο τε τι η ανδρειαν καλειν.

empfindet, das physische Uebel dem moralischen unterordnet, das Unrechtthun für das größte Uebel hält, und daher standhaft bei Beobachtung des Vernunftgesetzes ausharret [494]). Sie ist also nichts anders als der unerschütterliche Vorsatz, die Vorschrift der Vernunft gegen sinnliche Lust und Unlust durchzusetzen, oder die unerschütterliche Maxime, nur das für furchtbar und Böses zu halten, was die Vernunft dafür erkläret [495]). Sie hat nicht allein das Unangenehme, Schmerzen und Gefahren, sondern auch die Reize der Sinnlichkeit und des Vergnügens zum Gegenstande. Gegen beide kämpft sie, um der Vernunft den Sieg zu erleichtern [496]).

Die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) ist, insofern sie sich in äußern Handlungen äußert, die Befolgung der Maxime, das Seinige zu thun, und das Seinige zu besitzen, das heißt, seine Pflicht zu thun, und das Recht zu achten; insofern sie aber eine innere Beschaffenheit des Gemüths bedeutet, ist sie die Verfassung, daß die Vernunft frei wirkt, und ihre gesetzgebende Gewalt uneingeschränkt ausübt, und daß die übrigen

494) de Republ. IV. S. 372, 373. και ανδρειον δε, οιμαι, τȢτῳ τῳ μερει καλȢμεν ἑνα ἑκαϛον, ὁταν αυτȢ το θυμοειδες διασωζῃ δια τε λυπων και ἡδονων το ὑπο τȢ λογȢ παραγγελθεν δεινον τε και μη.

495) de Republ. IV. S. 346, 347. δυναμις και σωτηρια δια παντος δοξης ορθης τε και νομιμȢ δεινων περι και μη. S. 372, 373. Definitiones S. 289.

496) de Legib. I. S. 22, 23. Laches S. 188. de Republ. IV. S. 346.

gen Vermögen unter dem Gehorsam der Vernunft stehen, und so wirken, wie die Vernunft es bestimmt hat. Sie bestehet also mit einem Worte darin, daß alle Kräfte in dem Menschen nur das Ihrige thun, was ihnen zukommt, ohne in das Gebiet und die Functionen eines andern Eingriffe zu thun [497]).

Die innere Gerechtigkeit ist der Grund und die Bedingung aller übrigen Tugenden, so wie sie selbst wieder aus den übrigen zusammengenommen entspringt. Diese bestimmten die Wirkungsart der Vernunft, des Begehrungs- und Gefühlvermögens, durch welche der innere Mensch gleichsam einen wohlgeordneten Staat ausmacht; die Gerechtigkeit umfaßt die geordnete Wirksamkeit aller drei Kräfte, und die daraus entspringende harmonische Beschaffenheit des Gemüths, durch welche erst die äussere Gerechtigkeit, die Beobachtung aller Pflichten gegen andere möglich ist [498]).

Es erhellet also daraus, daß Plato unter der innern Gerechtigkeit nichts als die Sittlichkeit, oder die sittliche Beschaffenheit des Gemüths versteht, welche darin besteht, daß alles der Vernunft harmo-

497) de Republ. IV. S. 354, 355. το τα ἀυτου πραττειν και μη πολυπραγμονειν — ποιητου οικειου τε και ἑαυτου ἑξις τε και πραξις, δικαιοσυνη. S. 371, 374. seq. Gorgias S. 130. τα προσηκοντα πραττειν. de Legib. IX. S. 24. Definit. S. 289.

498) de Republ. IV. S. 374. Nachdem er einige Handlungen der Gerechtigkeit aufgezählt, fährt er fort ουκουν τουτων παντων αιτιον, ὁτι αυτο των εν ἀυτῳ ἑκαςον τα ἀυτου πραττει αρχης τε περι και του αρχεσθαι.

monisch untergeordnet, die Menschheit oder das Göttliche in dem Menschen das Thierische beherrsche. Eine sittliche oder gute Handlung ist diejenige, welche dieses harmonische Verhältniß bewirkt, sichert und erhält, unsittlich aber, wenn sie dasselbe stöhret. Weisheit ist diejenige Erkenntniß, welche der Bestimmungsgrund dieser Handlung ist; Thorheit, die Vorstellung, aus welcher eine unsittliche Handlung erfolgt [499]).

Tugend nimmt Plato theils für die moralische Anlage des Menschen, für die sittliche Vollkommenheit; theils für das Bestreben sittlich vollkommen zu werden. Die Anlage zur Moralität ist schon mit der Vernunft gegeben, und insofern angeboren. In der zweiten Bedeu-

499) de Republ. IV. S. 375. το δε γε αληθες, τοιουτον μεν τι ην, ὡς εοικεν, ἡ δικαιοσυνη, αλλ' ου περι την εξω πραξιν των ἀυτου, αλλα περι την εντος ὡς αληθως, περι ἑαυτον και τα ἑαυτου, μη εασαντα τα αλλοτρια πραττειν ἑκαςον εν ἀυτῳ, μηδε πολυπραγμονειν προς αλληλα τα εν τη ψυχη γενη, αλλα τῳ οντι τα οικεια ευ θεμενον και αρξαντα αυτον ἀυτου, και κοσμησαντα, και Φιλον γενομενον ἑαυτῳ και ξυναρμοσαντα τρια οντα, ὡςπερ ὁρους τρεις ἁρμονιας ατεχνως και ει αλλα αττα μεταξυ τυγχανει οντα· παντα ταυτα ξυνδησαντα, και παντaπασιν ἑνα γενομενον εκ πολλων σωφρονα και ἡρμοςμενον, ὁυτω δη πραττειν ηδη, εαν δη πραττη — εν πασι τουτοις ἡγουμενον και ονομαζοντα δικαιαν μεν και καλην πραξιν, ἡ αν ταυτην την ἑξιν σωζη τε και συναπεργαζηται· σοφιαν δε, την επιςατουσαν ταυτη τη πραξει επιςημην· ἀδικον δε πραξιν, ἡ αν αει ταυτην λυη· αμαθιαν δε την ταυτη αυ επιςατουσαν δοξαν. de Republica IX. S. 276.

deutung ist Tugend etwas durch öftere Wiederholung guter Handlungen, und durch Befestigung guter Gesinnungen, und in dem Kampfe mit sinnlichen Neigungen Erworbenes. Denn sie ist nicht Unempfindlichkeit gegen die Reize der Sinnlichkeit, sondern Besiegung derselben durch die Vernunft [500]). Die Tugend entsteht also durch eigne Thätigkeit der Vernunft, und durch freien Entschluß Je mehr ein Mensch Tugend liebt und achtet, desto tugendhafter wird er [501]).

Hier war Plato der Idee der Freiheit der Willkühr sehr nahe. Denn wenn die Tugend auf freier Entschliessung beruhet, so muß es dem Menschen möglich seyn, sich durch die Vernunft oder durch die Sinnlichkeit bestimmen zu lassen; der Grund seiner sittlichen Maximen muß in ihm selbst enthalten seyn, so daß er nicht von außen gezwungen werden kann, sittlich oder unsittlich zu handeln, sondern sich selbst zu dem einen oder dem andern bestimmt [502]). Aber freilich bleibt er dieser richtigen Ansicht

500) de Republ. IV. S. 378. αῤ ουν ου και τα μεν καλα επιτηδευματα εις αρετης κτησιν Φερει, τα δ' αισχρα, εις κακιας; de Legib. I, S. 51. απειρος δε δη που και αγυμναςος ων των τοιουτων αγωνων ὁςιςουν, ουδ' αν ἡμισυ ἑαυτου γενοιτο προς ἀρετην. seq.

501) de Republ. X. S. 330. αρετη δε αδεσποτον, ἡν τιμων και ατιμαζων πλεον και ελαττον αυτης ἑκαςος ἑξει. αιτια ἑλομενου. θεος αναιτιος. Vergl. S. 333.

502) de Legib. X. S. 106. της δε γενεσεως το [του] ποιου τινος αφηκε ταις βουλησεσιν ἑκαςων ἡμιων τας αιτιας. ὁπη γαρ αν επιθυμη, και ὁποιος τις ων την ψυχην, ταυτη σχεδον ἑκαςοτε και τοιουτος γιγνεται ἁπας ἡμων ὡς το πολυ.

sicht nicht treu; die Erklärung der unsittlichen Handlungen führte ihn davon wieder ab.

Wenn es ein Gesetz des Willens ist, das Gute zu wollen, so kann kein Mensch mit Willen böse seyn. Daraus folgerte er also, daß böse Handlungen nicht aus freier Entschliessung der Willkühr zu erklären sind. Sittlichkeit ist die Herrschaft der Vernunft, Unsittlichkeit ist Herrschaft der Sinnlichkeit mit Unterdrückung der Vernunft. Jenes ist der Zustand der freien ungehinderten Thätigkeit der Vernunft, dieses der gehemmten oder überwältigten vernünftigen Wirksamkeit. Die Ursachen dieses letzten Zustandes sind: 1) heftige Begierden, Leidenschaften, z. B. Habsucht, 2) heftige Affecten, z. B. Zorn, 3) Unwissenheit moralischer Wahrheiten, welche von gedoppelter Art ist, indem man entweder bloß unwissend, oder dabei auch mit der falschen Einbildung wirklicher Erkenntnisse erfüllt ist [503]). Nun ist das Wollen nach dem Plato das durch die Vernunft bestimmte Begehren, oder das Entschließen, das durch die Vernunft erkannte Gute wirklich zu machen. Er hat also insofern Recht, daß der Wille nie das Böse zum Objecte haben kann, insofern der Wille mit der Vernunft gewissermassen eins ist. Den Willen verwechselt er aber mit der Willkühr, insofern er annimmt, daß der Wille, der Bestimmungsgrund der Willkühr seyn soll, es auch wirklich ist. Und weil der Begriff des Guten in seinem Moralsystem der höchste ist, welchem der Begriff der Sittlichkeit untergeordnet wird, so läßt sich wegen der Amphibolie des Begriffs noch weniger erklären, wie ein Mensch das Böse dem Guten vorziehen könne. Es blieb ihm kein anderer Ausweg übrig, als die

503) de Legib. IX. S. 17. ὁ μεν αδικος που, κακος· ὁ δε κακος ακων τοιουτος, ακουσιως δε ἑκουσιον ουκ εχει πραττεσθαι ποτε λογον. S. 22, 23, 24.

die Ursache in einem Zustande der Unthätigkeit der Vernunft zu suchen, deren nächste Ursache Leidenschaft, heftiger Affect und Unwissenheit ist. Demnach hätte der Mensch, keine Schuld an dem moralisch Bösen, weil er dieses nicht wollen, nicht gerne thun kann [504]). Man siehet also, daß Plato noch nicht die Idee der Freiheit, als Bedingung der Moralität, rein aufgefaßt hatte, und daher schwankt er zwischen Freiheit und Determinismus hin und her.

Er fand aber selbst, daß die Behauptung, das Böse sey unverschuldet, ob sie gleich aus den ersten Grundsätzen zu folgen scheint, dennoch in große Schwierigkeiten verwickelt, als er zum Behuf der Criminalgesetzgebung die Begriffe von Schuld und Verbrechen entwickelte. Er unterscheidet hier mit Recht, Handlungen, welche andern Schaden, (βλαβη) und Handlungen, welche den andern Unrecht zufügen (αδικια, αδικημα). Eine ungerechte Handlung läßt sich nicht denken, ohne den bösen Willen, dem andern zu schaden [505]. Wie läßt sich nun

504) Timaeus S. 425. ταυτῃ κακοι παντες οι κακοι δια δυο ακουσιωτατα γιγνομεθα.

505) de Legib, IX. S. 18, 19, 20. ου γαρ φημι εγωγε, ει τις τι πημαινει μη βουλομενος, αλλ' ακων, αδικειν μεν, ακοντα μη, και ταυτῃ μεν δη [ου] νομοθετησω τουτο, ὡ ςακουσιον αδικημα νομοθετων; αλλ' ουδε αδικιαν το παραπαν θησω την τοιαυτην βλαβην, ουτε αν μειζων ουτε αν ελαττων τι γιγνηται· σχεδον γαρ ουτ' ει τις τῳ διδωσι τι των οντων, ουτ' ει τ' ουναντιον αφαιρειται δικαιον ἁπλως η αδικον χρη το τοιουτον ουτω λεγειν· αλλ' εαν ηθει [αδικῳ] και δικαιῳ τροπῳ χρωμενος τις ωφελη τινα τι και βλαπτῃ, τουτο εςι τῳ νομοθετῃ θεατεον, και προς δυο ταυτα δη βλεπτεον, προς τε αδικιαν και βλαβην.

nun die Möglichkeit einer ungerechten Handlung denken, wenn kein Mensch mit Willen Böses thut? oder, wenn alle ungerechte Handlungen unwillkührlich, nicht freiwillig (ακουσια) sind? Ueber diesen Punkt gehet er zu flüchtig hinweg, ohne den Widerspruch gehoben zu haben. Denn wenn er sagt: alle Handlungen, deren Bestimmungsgrund die Vernunft ist, sind gute, sittliche, gerechte Handlungen; böse, ungerechte sind sie, wenn Leidenschaft, Affekten, der Bestimmungsgrund sind [506]; so sind dennoch böse Handlungen nicht freie (ακουσια), das ist, nach seiner eignen Erklärung, keine bösen Handlungen; und man begreift noch weniger, wie er gleichwohl hernach einen Unterschied zwischen nicht freiwilligen und freiwilligen (ακουσια, ἑκουσια) Vergehungen machen, und unter jenen, diejenigen Handlungen, welche aus einem Affect entspringen, z. B. Zorn, unter diesen aber solche verstehen kann, deren Bestimmungsgrund eine Begierde, als Habsucht, ist [507]. Bei jenen unfreiwilligen macht er noch einen Unterschied zwischen solchen, welche in dem Affect selbst

506) de Legib. IX. S. 24.

507) de Legib. IX. S. 22, 26. Vergl. mit S. 36: και τα μεν δη βιαια τε και ακουσια και κατα τον θυμον γιγνομενα περι φονους, μετριως ειρησθω. τα δε περι τα ἑκουσια και κατ' αδικιαν πασαν γιγνομενα; τουτων περι, και επιβουλης δι' ἡττης ἡδονων τε και επιθυμιων και φθονων, ταυτα μετ' εκεινα ἡμιν λεκτεον. Aristot. Ethicor. Nicom. III. c. 1. ισως γαρ ου καλως λεγεται το ακουσια ειναι [μαλλον] τα δια θυμον η δι' επιθυμιαν. Es scheint, als wenn Plato den Vorsatz επιβουλη zum Merkmal der ἑκουσιων mache; wiewohl auch dann noch Consequenz in seinem Raisonnement fehlt.

selbst begangen werden, und denen, wo der Affect die Veranlassung zum Vorsatz einer That giebt, die Ausführung aber in einem affectlosen Zustande unternommen wird. Jenes sind unvorsätzliche, dieses vorsätzliche Handlungen; auf jene folgt Reue, auf diese nicht. Jene sind den unfreiwilligen, diese den freiwilligen Handlungen ähnlich [508]). Es ist nicht leicht möglich, aus diesen Bestimmungen einen deutlichen Begriff von Freiheit und Zurechnung abzuziehen; aber dennoch hat Plato zur Erörterung des Begriffs dem Aristoteles vorgearbeitet, der, sobald er von dem Satz, daß das Böse nicht mit Willen gethan werde, abgieng, schon mit sicherern Schritt an die Entwickelung des Begriffs ging.

Nach dem Plato ist die Sittlichkeit das höchste Gut, oder als Vollkommenheit an sich ein nothwendiger Gegenstand für jedes mit Vernunft und Willen begabte Wesen. Er bleibt aber nicht dabei stehen, sondern sucht auch zu beweisen, daß diese Vollkommenheit auch ihrer Folgen wegen ein Gegenstand des Begehrens sey, daß sie mit dem

508) de Legib. IX. S. 30, 31. ὁ μεν τον θυμον φυλαττων, και ουκ εκ του παραχρημα εξαιφνης αλλα μετ' επιβουλης ὑϛερον χρονῳ τιμωρουμενος, ἑκουσιῳ εοικεν· ὁ δε αταμιευτως ταις οργαις και εκ του παραχρημα ευθυς χρωμενος απροβουλευτως, ὁμοιος μεν ακουσιῳ, εϛι δε ουδ' ὁυτος αυ παντπασιν ακουσιος, αλλ' εικων ακουσιου. διο χαλεπον διοριζειν, ὁι τῳ θυμῳ πραχθεντες φονοι, ποτερον ἑκουσιους αυτους η τινας ὡς ακουσιους νομοθετεον· βελτιϛον μην και αληθεϛατον εις εικονα μεν αμφω θειναι, τεμειν δε αυτω χωρις, τη επιβουλῃ και απροβουλια.

dem Wohlseyn vernünftiger Wesen in einem unzertrennlichen Zusammenhange stehe.

Ungeachtet Plato in der Entwickelung moralischer Begriffe so weit gekommen war, daß er Sittlichkeit und Glückseligkeit unterschied, so wurde er doch schon durch den Gesichtspunkt, die Sittlichkeit als die höchste Vollkommenheit der Seele zu betrachten, verleitet beide wieder in einem gewissen Sinne zu verwechseln, oder doch zum wenigsten zu verbinden. Das höchste Gut des Menschen bestand nehmlich in der Harmonie aller Vorstellungen, Begehrungen und Gefühle unter der Idee der Gesetzmäßigkeit alles Mannichfaltigen in dem Gemüthe. Zum Beweise des Satzes: daß die Sittlichkeit das höchste Gut sey, gehört also noch der Beweis, daß sie auch mit den reinsten und angenehmsten Gefühlen verknüpft sey. — Hierzu kommt noch dieses. Wäre Glückseligkeit und Sittlichkeit von einander völlig getrennt, so daß der sittlich gute Mensch nothwendig der unglückseligste Mensch wäre, so würde es an allen Triebfedern zur Befolgung des Gesetzes der Vernunft fehlen. Zudem, wenn beide nicht in Verbindung stehen, so muß Gott als moralischer Gesetzgeber wollen, daß die Menschen sittlich handeln, und dabei unglücklich seyn sollen; daraus folgte, daß die bösen Menschen glückseliger sind, als die rechtschaffenen 509). Das ist aber ungereimt, und widerspricht selbst dem innern Gefühle des sittlich Guten, welchem nichts so sehr Freude macht, als Recht zu thun. Der Böse findet in den Foderungen der Vernunft nichts als den lästigsten

 Zwang

509) de Legib. II. S. 82. ουκουν ὁ μεν μη χωριζων λογος ἡδυ τε και δικαιον, και αγαθον και καλον, πιθανος γ᾽, ει μηδεν έτερον, προς το τινα εθελειν ζην τον όσιον και δικαιον βιον — ουδεις γαρ αν έκων εθελοι πειθεσθαι πραττειν τουτο, ότῳ μη το χαιρειν του λυπεισθαι πλεον έπεται.

Zwang, und die Befolgung unsittlicher Maximen gewährt ihm nur allein Vergnügen. Allein hier gilt der Ausspruch und die Erfahrung des guten Menschen mehr, weil er vollkommener ist [510]). Man siehet wohl, daß die Idee einer moralischen Weltordnung, nach welcher Glückseligkeit und Sittlichkeit in vollkommenster Harmonie stehen, den Plato hierbei leitete. Der Tugendhafte macht sich allein der Glückseligkeit würdig, und nach dem Urtheil der Vernunft sollte diese allezeit in Begleitung des sittlichen Wohlverhaltens seyn. Daher sagt er auch: der Gute könne allein von Gott alles Gute in diesem und in jenem Leben erwarten, und dem Guten müsse alles zu seinem Besten dienen [511]). Wenn er aber meint, kein Mensch würde den Vorsatz fassen, sittlich zu leben, wenn nicht das sittliche Verhalten in Zusammenhange mit dem Wohlbefinden stände, so rührt dieses theils von den noch nicht völlig geläuterten praktischen Begriffen her, theils stimmt es, wie es scheint, nicht einmal mit andern Aussprüchen über-

510) de Legibus II. S. 78. Φερε γαρ, ει τους νομοθετησαντας ἡμιν αυτους τουτους εροιμεθα θεους, αρα ὁ δικαιοτατος βιος εςιν ἡδιςος; η δυο εςον τινε βιω, οιν ὁ μεν ἡδιςος ων τυγχανει, δικαιοτερος δ' ἑτερος· ει δη δυο φαιεν, εροιμεθ' αν ισως αυτους παλιν — ποτερους δ' ευδαιμονεςερους χρη λεγειν, τους τον δικαιοτατον η τους τον ἡδιςον διαβιουντες βιον; ει μεν δη φαιεν, τους τον ἡδιςον, ατοπος αυτων ὁ λογος αν γιγνοιτο.

511) de Republ. X. S. 310. 318-322. S. 320. ουτως αρα ὑποληπτεον περι του δικαιου ανδρος, εαν τ' εν πενια γιγνηται, εαν τ' εν νοσοις, η τινι αλλῳ των δοκουντων κακων, ὡς τουτῳ ταυτα εις αγαθον τι τελευτησει ζωντι η και αποθανοντι.

überein, wo er sagt: man müße sittlich handeln, ohne alle Rücksicht auf die Folgen, auf das Wohl und Wehe, ja wenn selbst die Erfüllung unserer Pflicht uns in das größte Ungemach, selbst in die augenscheinlichste Lebensgefahr stürzte; und man müße seine Pflicht thun, den Erfolg und was es für Einfluß auf unser Leben und Schicksal habe, Gott überlassen [512]). Dieser anscheinende Widerspruch rührt theils daher, daß er in jenen Stellen als Gesetzgeber zu dem Volke spricht, dem er nicht so viel Selbstständigkeit und Adel der Seele zutraut, um reiner sittlicher Maximen fähig zu seyn. Denn der Mensch überhaupt ist ein vernünftig sinnliches Wesen; vermöge seiner Sinnlichkeit ist er für Lust und Unlust empfänglich. Nur allein der Weise erhebt sich gleichsam über seine sinnliche Natur [513]). Die Hauptursache aber liegt doch in dem

512) Phaedo S. 156, 157. de Legib. I. S. 45. IX. S. 24. Gorgias S. 142. μη γαρ τουτο μεν, το ζην ὁποσον δη χρονον τον γε ὡς αληθως ανδρα, ευκτεον εςι, και ου φιλοψυχητεον, αλλ᾽ επιτρεψαντα περι τουτων τῳ θεῳ και πιςευσαντα ταις γυναιξιν, ὁτι την ειμαρμενην ουδ᾽ αν εις εκφυγοι, το επι τουτῳ σκεπτεον, τιν᾽ αν τροπον τουτον ὁν μελλει χρονον βιωναι, ὡς αριςα βιῳη. S. 172. Epistola VII. S. 115.

513) de Legib. V. S. 215. νυν ουν δη περι μεν επιτηδευματων οἱα χρη επιτηδευειν, και περι αὐτου ἑκαςου, ποιον τινα χρεων ειναι λελεκται σχεδον ὁσα θεια εςι: τα δ᾽ ανθρωπινα νυν ἡμιν ουκ ειρηται· δει δε· ανθρωποις γαρ διαλεγομεθα, αλλ᾽ ου θεοις. εςι δη φυσει ανθρωπειον μαλιςα ἡδοναι και λυπαι και επιθυμιαι. εξ ὡν αναγκη το θνητον παν

Begriff von dem höchsten Gute, nach welchem er einen Realzusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit annimmt.

Es kommt hierbey alles auf den Begriff der Glückseligkeit an, welchen Plato an keinem Orte vollständig entwickelt hat. Glückseligkeit ist ihm, wie man aus den meisten Stellen schließen kann, identisch mit dem höchsten Gute, insofern es den vollständigen Besitz alles dessen, was dem Menschen begehrenswürdig ist, bedeutet. In dieser Rücksicht leuchtet das Verhältniß der Sittlichkeit und Glückseligkeit von selbst ein; die letzte ist nur ein untergeordnetes, die erste aber das höchste Gut. Daher nennt er es eine kindische unvernünftige Maxime, (ανοητος, μειρακιωδης δοξα), wenn man einzig und allein nach Glückseligkeit strebt, oder diese zum ersten und letzten Zwecke macht [514]. Die Glückseligkeit ist also die größte Summe von angenehmen Empfindungen, mit den wenigsten unangenehmen verwebt. Nun sucht Plato zu zeigen, daß der sittlich gute Mensch nur allein dieser Glückseligkeit empfänglich ist [515].

Es

και ζωον ατεχνως διαν εξηρτησθαι τε και εκκρεμαμενον ειναι σπουδαις ταις μεγισαις.

514) de Republica V. S. 37, 38. Gorgias S. 117, 118 — de Legib. I. S. 18. Definit. S. 291.

515) de Legib. V. S. 215. δει δη τον καλλισον βιον επαινειν, μη μονον ότι τω σχηματι κρατει προς ευδοξιαν, αλλα και ὡς, ει τις εθελη γευεσθαι, και μη νεος ων φυγας απ' αυτου γενηται, κρατει και τουτω, ὁ παντες ζητουμεν, τω χαιρειν πλειω, ελαττω δε λυπεισθαι παρα τον βιον άπαντα.

Es kommt bei der Glückseligkeit alles auf die Vielheit, invensive Stärke, Reinheit und Harmonie der angenehmen Gefühle an. Wenn man in dieser Rücksicht den Zustand der Mäßigkeit, Vernunft, Tapferkeit und Gesundheit mit den entgegengesetzten vergleichet, so findet es sich, daß die Vergleichung zum Vortheil der ersten ausfällt. Denn bei dem Mäßigen sind zwar die angenehmen und unangenehmen Gefühle, die Begierden und Affecten gemäßigt, bei dem Unmäßigen hingegen ohne Ziel und Maaß; aber eben deswegen genießt der erste bei weniger Unlust ein reineres, sanfteres Vergnügen, der zweite, bei intensiv größerer Lust, dem Grad u d der Zahl nach mehr Mißvergnügen. Und so auch bei den übrigen. Und überhaupt empfindet man bei Vollkommenheit des Körpers und der Seele allezeit mehreres und würdigeres Vergnügen [516]). Ohne Vernunft ist keine menschliche Glückseligkeit möglich. Wenn aber die Vernunft frei und selbstthätig wirkt, und das Gefühl- und Begehrungsvermögen so bestimmt, daß beide mit ihr übereinstimmen, jenes nur das mit Lust empfindet, und dieses dasjenige begehret, was der Vernunft angemessen ist, so stehen alle Aeußerungen der Kräfte unter der Leitung der Vernunft in Harmonie und Eintracht, die Foderungen der Vernunft und der Sinnlichkeit werden harmonisch befriediget. Der Mensch strebt nach Vergnü-

516) de Legib. V. S. 216-219. και ξυλληβδην; του αρετης εχομενου κατα σωμα η και κατα ψυχην του της μοχθηριας εχομενου βιου ἡδιω τε ειναι, και τοις αλλοις ὑπερεχειν εκ περιττου, καλλει και ορθοτητι; και αρετη και ευδοξια. ὡςε τον εχοντα αυτον, ζην ευδαιμονεςερον απεργαζεσθαι του εναντιου τῳ παντι και ὁλῳ.

gen, dann, und auf die Art, wie er soll, und er ist in jedem Betracht glückselig [517]).

Hierzu kommt noch, daß die Vernunftthätigkeit und das sittliche Handeln selbst mit Vergnügen verknüpft ist, welches desto reiner, erhabener und reeller ist, je mehr die Vernunft die edelste und höchste Kraft des Menschen ist, und an Würde alles, was den Körper angehet, weit übertrifft [518]). Plato betrachtet dieses nicht bloß als Thatsache, sondern er sucht auch dieses Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit auf Beweise zu gründen, deren Beweiskraft nur allein in der Amphibolie des Begriffs von Gut, und in der Doppelsinnigkeit gewisser griechischen Ausdrücke beruhet, z. B. glückselig ist man durch den Besitz des Guten; das Gute besitzt man aber durch sittliches Handeln; durch Sittlichkeit wird man also glückselig [519]). Wer sittlich handelt, der handelt auch gut; wer gut handelt (sein Bestes wahrnimmt), ist auch glück-

517) de Republica IX. S. 270. τω φιλοσοφω αρα έπομενης άπασης της ψυχης και μη ςασιαζουσης, έκαςω τω μερει ὑπαρχει εις τ' αλλα, τα έαυτου πραττειν και δικαιω ειναι, και δη και τας ἡδονας τας έαυτου έκαςον και τας βελτιςας και εις το δυνατου τας αληθεςατας καρπουςθαι. IV. S. 375, 376. Epinom. S. 274, 275. de Legib. V. S. 213. I. S. 19 δυο γαρ άυται πηγαι (ἡδονη και λυπη) μεθεινται φυσει ρειν· ὡν ὁ μεν αρυττομενος ὁθεν τε δει και ὁποτε και ὁποσον, ευδαιμονει. —

518) Philebus S. 211. de Republica IX. S. 267-270.

519) Alcibiades I. S. 30. ουκουν ευδαιμονες δι' αγαθων κτησιν — κτωνται δε ταυτα τω ευ και καλως πραττειν — το ευ αρα πραττειν αγαθον — ουκουν καλον ἡ ευπραγια.

glückselig [520]). — Beweise, die nur das zu beweisende voraussetzen, und durch die richtige Bemerkung, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit auf dieser Welt nicht immer in vollkommener Proportion angetroffen wird, alle Kraft verlieren [521]).

Endlich zeigt er, daß durch Sittlichkeit auch die äussere Glückseligkeit begründet werde. — Der sittlich gute Mensch erreicht immer noch am besten seine Zwecke, und ist in allen Unternehmungen glücklich, denn er setzt sich nichts Unvernünftiges vor. Er besitzt Weisheit, um von allen Dingen den besten Gebrauch zu machen. — Er würde zwar recht handeln, wenn auch seine Zeitgenossen ihm und seinem Charakter keine Gerechtigkeit wiederfahren liessen. Allein, wenn er auch eine Zeitlang verkannt worden, so wird doch die Liebe und Achtung, welche er endlich gewiß erhält, auf sein äusseres Wohl einen großen Einfluß haben. Endlich kann er sich auch des Wohlgefallens Gottes versichern und sich überzeugen, daß alle seine Schicksale väterlich von ihm geleitet werden; daß nichts Uebels ihm begegnen kann, und alles zu seinem Besten ausschlagen wird. Bei seinem Tode siehet er mit ruhigem Gewissen einer freudigen Zukunft entgegen, welche ihn an das Ziel aller seiner Hofnungen führen wird; da erwartet er die schönsten Belohnungen seiner Tugend, die sich zu den gegenwärtigen eben so verhalten, wie die Ewigkeit zu dieser kurzen Lebenszeit [522]).

520) Alcibiades I. S. 30. όςις καλως πραττει, ουχι και ευ πραττει; οι δ' ευ πραττοντες, ουκ ευδαιμονες; Gorgias S. 130, 131. de Legibus II. S. 77.

521) Gorgias S. 112, 113. Phileb. S. 298.

522) de Republica X. S. 310. 318-322. 337. I. S. 153. Euthydemus S. 20. seq.

Der sittliche Zustand des Menschen ist also nach Plato das höchste Gut. Erst an sich als innere Vollkommenheit und Aehnlichkeit mit Gott betrachtet; zweitens als Quelle der innern und äussern Glückseligkeit. Unsittlichkeit ist in allen drei Rücksichten das gröste Uebel [523].

Wir suchen in Platos Schriften vergeblich nach einem System der Pflichten, ungeachtet er fast alle, einige nur beiläufig, andere ausführlicher berührt hat. Denn es fehlt ihm noch an einem Princip zur systematischen Ableitung derselben. Das einzige, was einem Princip ähnlich siehet, ist Achtung gegen die Vernunft, und vernünftige Wesen. Aber er braucht es nur als Grundsatz der Selbstpflichten [524]. Die meisten Sittenvorschriften stehen in Beziehung auf den sittlichen Charakter und die vier Aeusserungen desselben, Weisheit, Mässigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, und sind theils Aufzählungen der Eigenschaften, welche aus jenen fliessen, theils Regeln zur Bildung des sittlichen Charakters. Bei dieser Ansicht, welche unter allen griechischen und römischen Philosophen die herrschende ist, konnte man nicht leicht auf die Idee eines Princips der Pflichten kommen. Zudem betrachtete Plato die Pflichtenlehre meistens in Beziehung auf die bür-

seq. Phaedo S. 152. 256-258. Gorgias S. 168, 169. 164, 172.

523) de Republica IX. S. 265, 266, 268-270. Theaetet. S. 121, 122. de Legib. V. 218. de Republ. IV. S. 378, 379. X. S. 321. I. S. 158. Gorgias S. 100, 101, 131, 132. 168. 172.

524) de Legib. V. S. 203.

bürgerliche Gesetzgebung, wo er es für überflüssig, ja sogar für unmöglich hielt, Vorschriften für alle besondere Verhältnisse und Lagen zu geben; weit sicherer und besser schien es ihm da, auf einen guten Charakter zu sehen; denn wo der vorhanden sey, da bedürfe es keiner solchen ins Detail gehenden Regeln, weil sie jeder gebildete selbst finden werde und finden müsse [525]).

Ungeachtet dieses Mangels eines Princips zur Bestimmung des Materialen und Formalen der Pflichtenlehre, enthält doch dieser Theil von Platos Philosophie manches Merkwürdige, z. B. von den Pflichten der Keuschheit und Gerechtigkeit. In Ansehung der erstern wird nicht nur die Befriedigung des Geschlechtstriebs ausser der Ehe, sondern auch die Knabenschänderey überhaupt als pflichtwidrig betrachtet, aus dem richtigen Grunde, weil Geschlechtstrieb keinen andern Zweck als die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts und jede Befriedigung desselben, welche nicht diesen Zweck hat, gegen Vernunft und Natur ist. Denn wer jenem unnatürlichen Laster ergeben ist, mordet gleichsam in seiner Person das Menschengeschlecht [526]). Zu einer solchen Reinheit erhebt sich kaum wieder ein griechischer Philosoph.

Die negative Pflicht der Gerechtigkeit, **kein Unrecht zu thun**, hat Plato in der grösten Allgemeinheit aufgestellt, ungeachtet er den ächten Bestimmungsgrund derselben verkannte. Denn gewöhnlich glaubte man sich

525) de Republica IV, S. 337, 338.

526) de Legibus VIII. S. 412-424. S. 418. αυτα γαρ τουτο ην το παρ᾽ εμου λεχθεν, ότι τεχνην εγω προς τουτον τον νομον εχοιμι, του κατα φυσιν χρησθαι τη της παιδογονιας συνουσια· του μεν αρρενος απεχομενους, μη κτεινοντας τε εκ προνοιας τα των ανθρωπων γενος —

sich nur verpflichtet, seinem Freund kein Unrecht zuzufügen, gegen Feinde hielt man aber alles für erlaubt. Und selbst Sokrates schien diese Ausnahme zu billigen, ungeachtet er sie selbst in der Ausübung nicht befolgte [527]). Allein Plato drückt diese Pflicht allgemein aus: Man darf keinem Menschen, auch selbst seinem Feinde kein Unrecht thun. Denn es streitet mit dem Charakter des gerechten Mannes und es ist schändlich, einen andern wissentlich zu beleidigen, zu beschädigen; daher darf man auch nicht Unrecht mit Unrecht vergelten. Er setzt hinzu: durch Unrecht werde derjenige, dem es angethan wird, verschlimmert, in Ansehung der dem Menschen eigenthümlichen Vollkommenheit, das ist der Gerechtigkeit, d. h. der Beleidigte werde ungerechter. Dieses sey aber ein Widerspruch, ja eine Unmöglichkeit, daß der Gerechte andere ungerechter mache. Allein wie jene Prämisse zu verstehen sey, ist nicht angegeben, und daher ist auch der Beweis ohne alle Kraft. Und wenn man auch zugeben wollte, er habe gemeint, durch Ungerechtigkeit werden auch andere zu unerlaubten Handlungen verleitet, so folgt daraus nicht, daß man nicht Unrecht thun soll, wenn diese Pflicht nicht vorher selbst schon deduciret ist [528]).

Auch

527) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c. 2. §. 13-19.

528) Crito S. 113. ουδαμως αρα δει αδικειν, ουδε αδικουμενον αρα ανταδικειν, ως οι πολλοι οιονται· επειδη γε ουδαμως δει αδικειν — ουτε αρα ανταδικειν δει, ουτε κακως ποιειν ουδενα ανθρωπον, ουδ᾽ αν ότιουν πασχη ύπ᾽ αυτων. de Republ. I. S. 161. 162. 163. αλλ᾽ ή δικαιοσυνη, ουκ ανθρωπεια αρετη; και τουτ᾽ αναγκη. και τους βλαπτομενους αρα των ανθρωπων αναγκη αδικωτερους γινεσθαι. αρ᾽ ουν τη μουσικη οι μουσικοι αμουσους δυναν-

Auch gegen Sclaven soll man sich keiner Ungerechtigkeit erlauben. Hier muß sich die ächte moralische Gesinnung am unzweideutigsten offenbaren, da die Willkühr keine Strafen zu befürchten hat; und wer an Menschen, die ganz seiner Gewalt überlassen sind, nicht ungerecht handelt, von dem kann man gewiß überzeugt seyn, daß er die Gerechtigkeit ohne Verstellung liebt, und daß die Tugend die schönsten Früchte in ihm hervorbringen wird [529].

Ungeachtet aber mehrere vortreffliche Gedanken der Art vorkommen, welche auch die fortschreitende moralische Aufklärung beweisen, so können wir sie doch hier nicht aufnehmen, weil sie bloß rhapsodisch vorgetragen sind.

Dem Princip der Sittlichkeit giebt Plato die gröste Ausdehnung. Es ist nicht allein gültig für jeden einzelnen Menschen, für alle Verhältnisse seines Lebens, und bestimmt den obersten Zweck, auf welchen sich alle seine Handlungen beziehen müssen, sondern es findet auch Anwendung auf den Staat. Er will nicht nur, daß der Staat dem höchsten Zweck der Menschheit in seiner Einrichtung und Verwaltung nicht widersprechen, sondern auch, daß er dem moralischen Ideale entsprechen soll. Es giebt eine Verfassung des Staats, welche der sittlichen Beschaffenheit des Gemüths ähnlich ist, und sich durch eben dieselben Merkmale zu erkennen giebt. Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, sind daher nicht nur Eigenschaften der einzelnen Menschen, sondern auch der Staaten, und ihre Wirklichkeit ist die Bedingung der höch-

sten

ναυται ποιειν — αλλα τη δικαιοσυνη δη οἱ δικαιοι αδικους; η και ξυλληβδην αρετη οἱ αγαθοι κακους; αλλα αδυνατον.

529) de Legib. VI. S. 300-304.

sten Glückseligkeit des Staates. Die Möglichkeit dieser vollkommenen Analogie beruhet auf dem Begriff von dem Wesen der Sittlichkeit, welche nach Plato in der vollkommensten Harmonie des Mannichfaltigen bestehet. Verfolgt man diese Idee weiter, so ergiebt sich das Resultat, daß Plato nur ein Ideal des Staates zeichnete, das ist die Grundsätze der Vereinigung unter die Gesetze der Vernunft, zu einer Gesellschaft, in welcher es möglich ist, alle Zwecke der Menschheit auf die vollkommenste Weise zu erreichen.

Ein Staat ist die Vereinigung einer Anzahl von Menschen unter allgemeine Gesetze, deren Entstehungsgrund in der Unzulänglichkeit eines Jeden Einzelnen seine Bedürfnisse zu befriedigen liegt [530]. Jeder Mensch hat als sinnliches Wesen einen eigennützigen Trieb, vermöge dessen er nur auf sich und seinen Vortheil denkt, und sein Vergnügen beabsichtiget. Die Selbstliebe bestimmt ihn, sein Interesse über alles andere zu setzen. Bei dieser Denkungsart ist keine Vereinigung zu einer Gesellschaft möglich. Daher sind Gesetze nothwendig, welche vorschreiben, nicht was für den Einzelnen vortheilhaft, sondern was für Alle und Jede und für das Ganze gut und recht ist. Diese Gesetze giebt die Vernunft [531]. Der Wille, diese Gesetze

530) Definit. S. 298. πολις οικησις πληθους ανθρωπων κοιναις δογμασι χρωμενων· πληθος ανθρωπων ὑπο νομον τον αυτον οντων. Vergl. de Legib. IV. S. 178. ἁς δε ωνομακαμεν νυν, ουκ εισι πολιτειαι, πολεων δε οικησεις, δεσποζομενων τε και δουλευουσων, μερεσιν εαυτων τισι 183. 184. de Republica II. S. 230. seq.

531) Politicus S. 114. 115. de Legib. IX. S. 47. ὡς αρα νομους ανθρωποις αναγκαιον τιθεσθαι, και ζην κατα νομους, η μηδεν διαφερειν των παντη αγριωτατων θηριων. S. 48. — αλλ' επι

ze zu befolgen, und den Privatvortheil dem gemeinen Besten unterzuordnen, ist das einzige feste Band, welches alle Glieder zu einer großen Gesellschaft verbindet und zusammenhält. Das Vernunftgesetz muß allgemeine Maxime aller Mitglieder werden [532]).

Der letzte Zweck des Staats ist Freiheit und Einigkeit. Einigkeit und Freundschaft findet dann statt, wenn alle Bürger gerecht sind, oder einem und demselben Gesetz der Vernunft gehorchen, kein getheiltes Interesse haben, das was jeder besitzt, für gemeinschaftliches Eigenthum ansehen. Die wahre Freiheit bestehet nicht in Zügellosigkeit und Ungebundenheit von allen Gesetzen; denn daraus folgt Anarchie und Unterdrückung der Freiheit anderer, sondern in der allgemeinen Unterwürfigkeit unter das Gesetz der Vernunft. Wo nicht Menschen, sondern Gott und Vernunft durch Gesetze herrschen, da ist wahre Freiheit, da giebt es keine Despoten, und keine Sclaven, sondern alle Bürger sind frei, einig und wohlwollend unter einander [533]).

Es

επι πλεονεξιαν και ιδιοπραγιαν ἡ θνητη φυσις αυτον ὁρμησει αει, φευγουσα μεν αλογως την λυπην διωκουσα δε την ἡδονην· του δε δικαιοτερου τε και αμεινονος επιπροσθεν αμφω τουτω σχησεται. de Legib. V. S. 213, 214. — I. S. 45. IV. S. 181. 183.

532) de Legib. IX. S. 47. το μεν γαρ κοινον ξυνδει, το δε ιδιον διασπα τας πολεις. I. S. 45. επι δε πασι τουτοις λογισμος, ὁ, τι ποτ' αυτων αμεινον η χειρον· ὁς γενομενος δογμα πολεως κοινον, νομος επωνομασαι.

533) de Legib. III. S. 139. ὁτι την πολιν ελευθεραν τε ειναι δει και εμφρονα, και ἑαυτῃ φιλην·

Es giebt in dem Staate drei verschiedene Stände, die Regenten, die Vertheidiger und die übrigen Bürger. Die Regenten sind diejenigen Personen, welche Gesetze geben, und für die Befolgung, und überhaupt für das allgemeine Beste sorgen. Wenn nicht dieses, sondern ihr Privatinteresse ihr Zweck ist, so sind sie keine Regenten, sondern Factionen, und was sie verordnen, verdient nicht den Namen eines Gesetzes. Sie sind eigentlich nichts anders als Diener der Gesetze, Beschützer und Erhalter des gemeinen Besten. Sie haben daher keine willkührliche Gewalt, sondern müssen ihre Willkühr eben so gut als die Unterthanen dem Gesetz unterwerfen. Die Regenten herrschen über die Unterthanen, und das Gesetz über die Regenten 534). Zwar behauptet Plato an einem andern Orte, daß der Regent über die Gesetze, nicht aber die Gesetze über den Regenten herrschen müssen; dann ist aber

140. V. S. 229. de Republ. V. S. 29, 30. Epistola VII. S. 114. VIII. S. 158, 159. δουλεια και γαρ ελευθερια, ὑπερβαλλουσα μεν ἑκατερα, παγκακον· εμμετρος δε ουσα παναγαθον. μετρια δε ἡ θεω δουλεια· αμετρος δε, ἡ τοις ανθρωποις. θεος δε ανθρωποις σωφροσι νομος· αφροσι δε, ἡδονη.

534) de Legib. IV. S, 184. τους δ' αρχοντας λεγομενους νυν ὑπηρετας τοις νομοις εκαλεσα, αυτε καινοτομιας ονοματων ἑνεκα· αλλ' ἡγουμαι παντος μαλλον ειναι παρα τουτο σωτηριαν τε πολει και τ' ουναντιον· εν ᾗ μεν γαρ αν αρχομενος ᾖ και ακυρος νομος, φθοραν ὁρω τῃ τοιαυτῃ ἑτοιμην ουσαν· εν ᾗ δε αν δεσποτης των αρχοντων, ὁι δε αρχοντες δουλοι του νομου, σωτηριαν και παντ' ὁσα θεοι πολεσιν εδοσαν αγαθα γιγνομενα καθορω. S. 181. 183.

aber die Rede von positiven Gesetzen, welche nicht unveränderlich seyn dürfen, wenn nicht ein Despotismus der Gesetze gegründet werden soll, sondern nach Zeit und Ortumständen, den Principien der Gesetzgebungskunst gemäß, abgeändert, berichtiget, erweitert und eingeschränkt werden müssen [535]). Vernunft also, nicht Willkühr soll das Gesetzgebende in dem Staate, und die Regenten gleichsam die Repräsentanten der Vernunft seyn. Eben deswegen, weil die Regenten kein Gesetz über sich haben, und doch nur nach Gesetzen regieren sollen, fodert Plato von ihnen, sie sollen Philosophen seyn, das heißt Männer, welche die Wissenschaft von dem höchsten Gute und dem letzten Zweck, und von der höchsten Regel aller Handlungen besitzen, die darüber nachgedacht, das Urbild von dem Nachbilde, das Absolute von dem Concreten, das Princip von dem Abgeleiteten unterscheiden, und sich darin vor andern Menschen wie Wachende vor Träumenden auszeichnen [536]).

Die **Vertheidiger** beschützen den Staat gegen äussere Angriffe, und die Bürger gegen innere Gewalt; sie sind dazu bestimmt, den Gesetzen Kraft zu geben, und die Anordnungen der Regenten auszuführen. Sie sind die physische Macht des Staats unter der Auctorität der Gesetze [537]). Die übrigen Bürger haben nichts mit der Verwaltung des Staats zu thun, sondern betreiben ihre eige-

535) Politicus S. 87, 88, 93, 97, 98.

536) de Legibus IV. S. 179-181. III. S. 132-134. de Republ. III. S. 313-318. VII. S. 136, 137, 138-142. VI. S. 69, 70, 107-111.

537) de Republ. II. S. 242-245.

eigenen Geschäfte unter dem Schuze und im Gehorsam der Gesetze [538]).

Die Bedingung von dem Wohlstande des Staats ist: *daß jeder dieser drei Stände das Seinige* (seine Pflicht) *thue, ohne sich in den Wirkungskreis des andern einzumischen*; daß der Regent nichts mehr noch weniger als Regent, aber dieses in der größten Vollkommenheit sey, daß der Vertheidiger nur allein mit der Beschützung des gemeinen Wesens beschäftiget, und der Bürger nichts weiter als Bürger und Unterthan sey [539]). Dieses ist der Grund der Analogie zwischen der tugendhaften Beschaffenheit des menschlichen Gemüths und der vollkommenen Verfassung eines Staats. So wie es in diesem drei Stände, so giebt es in dem Gemüthe drei Kräfte und Principe. Die Vernunft ist der Regent, die Gefühle die Gehülfen und Mitstreiter der Vernunft, die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens sind die Unterthanen. Was die Vernunft in dem Menschen ist, das ist der regierende Stand im Staate. u. s. w. Das richtige Verhältniß der Unterordnung, nach dem Princip, *Jedes thue das Seine*, ist die Bedingung des sittlichen Zustandes, aus welchem die vier Tugenden in Begleitung mit Harmonie und Glückseligkeit entspringen im einzelnen Menschen, wie im Staate. Der Staat ist nehmlich *weise*, insofern er *wohlberathen* ist, das heißt, wenn Bürger da sind, welche die Wissenschaft und den guten Willen besitzen,

für

538) de Republ. V. S. 31. IV. S. 349. seq.

539) de Republ. IV. S. 353. εθεμεθα δε δηπου, και πολλακις ελεγομεν, ότι ένα έκαςον έν δεοι επιτηδευειν των περι την πολιν, εις ό αυτου ή φυσις επιτηδειοτατη πεφυκυια ειη.

für das allgemeine Beste, für die vollkommenste Einrichtung und das beste Verhalten des Staats gegen sich und gegen andere zu sorgen. Diese Wissenschaft besitzen die Regenten, sie regieren durch Vernunft den ganzen Staat. Durch diese wenigen ist der ganze Staat weise [540]). Tapfer ist der Staat durch die Tapferkeit seiner Vertheidiger, wenn sie richtige dem Gesetz gemässe Begriffe von dem haben, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, und nach diesen bei allen Gefahren und Reizungen der Sinnlichkeit standhaft handeln [541]). Mässigkeit ist in diesem Staate anzutreffen, insofern die regellosen Begierden und Gefühle des großen Haufens von den durch die Vernunft bestimmten Gefühlen und Maximen, überhaupt von der Vernunft und Weisheit der Gebildeten in Gehorsam und Ordnung erhalten werden; insofern alle Glieder des Staates, wenn sie auch noch so verschieden in Ansehung des Geistes, des Körpers und des Vermögens sind, in dem Puncte einig sind, wer in dem Staate regieren und regieret werden soll. Diese Einigkeit, Ordnung und Harmonie verdient vorzüglich den Namen der politischen Mäßigkeit [542]. Die Gerechtigkeit ist die Maxime, nach welcher der Staat organisirt ist, daß nehmlich jeder Bürger dasjenige thue, wozu er Anlagen und Fähigkeiten hat, wozu er bestimmt ist; der Wille seine Pflicht zu erfüllen, sein Amt und Geschäft treu zu verrichten, ohne sich um andere Geschäfte zu bekümmern, oder sich in einen Stand einzudrängen, zu welchem er nicht brauchbar ist. Diese Maxime giebt erst dem Staat seine Festigkeit, sie ist es, welche die Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit

540) de Republ. IV. S. 343-345.

541) de Republ. IV. S. 345-348.

542) de Republ. IV. S. 349-352.

des Staats begründet. Nach dieser Maxime verfahren auch die Richter bei Verwaltung der Gerechtigkeit, indem sie darauf sehen, daß keiner sich fremden Eigenthums anmasse, aber auch nicht des Seinigen beraubt werde [543]).

Es erhellet schon aus diesen wenigen Zügen, daß Plato ein Ideal zeichnet, welches nie in der Wirklichkeit vorkommt, indessen doch den Nutzen haben kann, daß man nach ihm wirkliche Staatenverbindungen ihrer Vollkommenheit näher bringet. Nach seiner Idee ist der vollkommenste Staat eine Verbindung einer Anzahl von Menschen, von verschiedenen Anlagen und Fähigkeiten, zu einem moralischen Ganzen, welches sich gleichsam selbst organisirt. Die Hauptidee, auf welche alles bezogen wird, ist Uebereinstimmung mit dem Vernunftgesetz, Harmonie [544]). Diese Uebereinstimmung kann aber gedoppelt seyn, eine rechtliche und eine sittliche. Da aber Plato nicht zwischen dem Rechtsgesetz und dem Sittengesetz unterscheidet, so wurde er durch diese Idee verleitet, die rechtliche Harmonie, Freiheit, die mit jedes Andern Freiheit bestehen kann, mit der sittlichen zu verwechseln. Und daraus lassen sich manche Eigenheiten dieses idealischen Staats erklären z. B. daß anstatt der Achtung und Sicherung des Eigenthums, eine allgemeine Güter- ja auch Weibergemeinschaft eingeführt wird, weil aus dem Besitz eines Eigenthums getheiltes Interesse entspringt, welches die

543) de Republ. IV. S. 352-357. χρηματιςικου, επικουρικου, φυλακικου γενους οικειοπραγια, ἑκαςου τουτων τὸ ἑαυτου πραττοντος εν πολει, δικαιοσυνη τ' αν ειη και την πολιν δικαιαν παρεχοι.

544) de Legib. V. S. 229. και κατα δυναμιν ὁιτινες νομοι μιαν ὁτι μαλιςα πολιν απεργαζονται, τουτων ὑπερβολη προς αρετην ουδεις ποτε ὁρον αλλον θεμενος, ορθοτερον ουδε βελτιω θησεται.

die Eintracht der Bürger stöhrt, und den Gemeingeist hindert 545); also anstatt die äussere Freiheit Gesetzen zu unterwerfen, die Freiheit selbst beschränkt; daß jedem Bürger sein bestimmter Wirkungskreis angewiesen wird, den er nicht mit einem andern vertauschen darf; daß das meiste auf Erziehung berechnet ist, nicht auf Gesetze, und daß die Erziehung von Staats wegen ein für allemal unabänderlich festgesetzt wird u. s. w. Es zeigt sich aber auch die Folge von dem nicht völlig entwickelten Begriffe von dem Geiste der Sittlichkeit, der nicht genug Legalität von Moralität unterscheidet, nach welchem eine Uebereinstimmung mit Gesetzen der Vernunft schon für zureichend gehalten wird, um einem ganzen Staate den Charakter eines moralischen zu ertheilen.

Ungeachtet aber die Hauptidee in diesem Grundriß eines idealischen Staates verfehlt ist, so enthält er doch auch mehrere treffliche Ideen. Selbst der so oft verkannte und mißverstandene Ausspruch, daß das menschliche Elend nicht eher aufhören werde, bis Phi-

545) In den Büchern von der Republik schränkt sich diese Weibergemeinschaft blos auf die Vertheidiger ein, die überhaupt nichts eigenthümlich besitzen sollen. Aber in dem 5. Buche der Gesetze S. 229. setzt er überhaupt das Ideal des Staates darin, daß vollkommene Einheit in dem Staate herrsche, welche nur dann möglich sey, wenn alles Eigenthümliche aufhöre; wenn Weiber, Kinder, Güter alles gemeinschaftlich sey; wenn das, was die Natur zum eigenen Gebrauch gegeben, z. B. die Sinnorgane, nur für das gemeine Wesen gebraucht würde; wenn in Tadel und Lob, Lust und Unlust die größte Einförmigkeit statt fände. Allein, setzt er hinzu, dieses Ideal ist für die Erdenbewohner nicht gemacht, und nur Annäherung an dasselbe für sie möglich.

losophen regieren, oder die Regenten wahre Philosophen sind 546) ist eine große Wahrheit, auf welche ihn die Erwägung der großen und schweren Pflichten eines Regenten, deren vollkommene Erfüllung nur von Menschen erwartet werden kann, welche außerordentliche Talente und die seltensten Kenntnisse mit einem durchaus moralischen Charakter verbinden, und der große Abstand, zwischen dem was ist, und was seyn soll, führte, zumal wenn man bedenkt, wie viel damals waren, die sich dünkten im Stande zu seyn, das Steuerruder des Staates zu führen, und wie sehr selbst Sophisten diesen Dünkel beförderten, wenn sie die Regierungskunst für eine Summe Geldes zu lehren versprachen, die doch nichts als Regeln enthielt, wie man sich die Gunst des großen Haufens verschaffen könne.

Nach dem Plato hat die Regierungskunst, deren vorzüglichster Theil die Gesetzgebung ausmacht, einen weit höhern Zweck. Nicht das Angenehme, sondern das Gute, nicht die Vermehrung der physischen Macht, oder die Sorge für das Vergnügen des Volks, sondern die sittliche Veredelung aller Mitglieder des Staats und die Erhaltung des gemeinen Wesens in seinem innern Wohlstande, ist der Gegenstand, mit welchem sich die Re-

546) de Republ. V. S. 52. 53. εαν μη η όι Φιλοσοφοι βασιλευωσιν εν ταις πολεσιν, η όι βασιλεις τε νυν λεγομενοι και δυνασαι Φιλοσοφησωσι γνησιως τε και ἱκανως, και ταυτο εις ταυτον ξυμπεση δυναμις τε πολιτικη και Φιλοσοφια, των δε νυν πορευομενων χωρις εφ' ἑκατερον ἁι πολλαι Φυσεις εξ αναγκης αποκλεισθωσιν, ουκ εςι κακων παυλα ταις πολεσιν. δοκω δε, ουδε τῳ ανθρωπινῳ γενει.

Regierungskunst beschäftiget [547]). Das übrige Detail gehört nicht hieher.

Wie wichtig dem Plato die Erziehung gewesen, siehet man schon daraus, daß er sich so weitläufig darüber ausbreitet. Er hält sie mit Recht für eine der wichtigsten Staatsangelegenheiten, denn der Staat muß gute Bürger selbst erziehen. Die Bildung des Menschen, sein Charakter, sein Werth und Unwerth hängt fast ganz allein von der Beschaffenheit seiner Erziehung ab [548]).

Die Erziehung kann verschiedene Zwecke haben, z. B. gewisse Geschicklichkeiten, Kunstfertigkeiten; aber es muß einen gewissen allgemeinen, höchsten Zweck geben, welcher bei der Erziehung jedes Menschen vorgesetzt werden muß, und wodurch man Ansprüche auf den Namen eines gebildeten Menschen (πεπαιδευμενου) erlangt. Dieser Zweck besteht darin, den Wunsch und das thätige Streben hervorzubringen, ein guter und vollkommener Bürger zu seyn, der mit Gerechtigkeit zu regieren und zu gehorchen versteht, oder mit einem Worte, der sich selbst mit Vernunft beherrschen kann. Durch das Sittengesetz, durch die Begriffe von Tugend und Laster muß der Be-

547) Politicus S. 114-116, 79, 80, 81. 95, 97. de Republ. II. S. 229. IV. S. 342, 358, de Legib. I. S. 17, IV. 176. V. S. 236. VII. S. 380. Gorgias S. 40. 144, 147.

548) de Legib. VI. S. 279. ανθρωπος δε ὡς Φαμεν ἡμερον (ζωον). ὁμως μην παιδειας μεν ορθης τυχον και Φυσεως ευτυχους, θειοτατον ἡμερωτατον τε ζωον γιγνεσθαι Φιλει· μη ἱκανως δε η μη καλως τραΦεν, αγριωτατον ὁποσα Φυει γη. de Republ. IV. S. 334, 335.

Begriff und Zweck der Erziehung bestimmt werden 549). Plato unterscheidet die physische und geistige Erziehung, die erste ordnet er aber der letzten unter. Der Zweck der letzten ist also der Hauptzweck aller Erziehung 550).

Die Erziehung gehet also darauf, in den Kindern solche Gesinnungen hervorzubringen, welche von ihnen, wenn sie erwachsen sind, gefodert, und von ihrer gebildeten Vernunft gebilliget werden können; daß sie, noch ehe ihre Vernunft gebildet ist, dasjenige zu lieben und zu billigen, zu hassen und zu verwerfen gewöhnt werden, was sie lieben und hassen sollen 551). Diese Erziehung be-

549) de Legib. I. S. 46. ουτω και κακια δε και αρετη σαφεςερον ἡμιν διηρθρωμενον αν ειη· εναργεςερου δ' αυτου γενομενου, και παιδεια και τ' αλλα επιτηδευματα ισως εςαι μαλλον καταφανη. S. 43. ου γαρ ταυτα ἡγουμενων, ὡς εοικεν, ειναι παιδειαν, ποιουσαν επιθυμητην τε και εραςην του πολιτην γενεςθαι τελεον, αρχειν τε και αρχεςθαι επιςαμενον μετα δικης. ταυτην την τροφην αφορισαμενος ὁ λογος ὁυτος, εξ ὡν φαινεται, νυν βουλοιτ' αν μονην παιδειαν προςαγορευειν· την δε εις χρηματα τεινουσαν, η τινα προς ισχυν, η και προς αλλην τινα σοφιαν ανευ νου, και δικης, βαναυσον τ' ειναι και ανελευθερον, και ουκ αξιαν τοπαραπαν παιδειαν καλειςθαι.

550) de Republ. III. S. 310.

551) de Legib. II. S. 59. τοδε περι τας ἡδονας και λυπας τεθραμμενον αυτον ορθως, ὡςε μισειν μεν ἃ χρη μισειν, ευθυς εξ αρχης μεχρι τελους, ςεργειν δε ἃ χρη ςεργειν, τουτ' αυτο αποτεμων

begreift, außer der harmonischen Cultur und Uebung aller geistigen Vermögen, vorzüglich die Bildung des Herzens durchs ästhetische Gefühl für die frühere Periode, und für die spätere, die Entwickelung des Vernunftvermögens.

Der Mensch hat einen eignen, ihn von allen andern Thieren unterscheidenden Sinn für Ordnung, Harmonie, und Schönheit; mit der Entwickelung desselben gehet die eigentliche Bildung zur Humanität an [552]). Wenn alle Dinge, welche die Jugend umgeben, wenn alle Handlungen, die vor ihren Augen geschehen, wenn alles, was sie lesen, das Gepräge der Ordnung, Harmonie und Schönheit an sich trägt, so wird dadurch der Sinn für das Schöne entwickelt und gebildet, daß sie jede Abweichung und Disharmonie sogleich bemerken, auch wenn sie noch keine deutliche Erkenntniß davon besitzen. Ihr Gemüth wird zuletzt so gestimmt, daß es nur das Gute und Schöne lobt und billiget, das Häßliche und Böse tadelt und verabscheuet. Dieses gehet endlich in den ganzen Charakter über, daß sie auch nach keiner andern Maxime handeln [553]).

Die Schönheit und die Sittlichkeit sind nach dem Plato sehr nahe mit einander verwandt, daher glaubte er, daß die ästhetische Bildung die Vorbereitung zur moralischen sey. Wir glauben daher, seine Gedanken von der

μων τῳ λογῳ, και παιδειαν προςαγορευων, κατα γε την εμην δοξαν ορθως αν προςαγορευοις S. 72. παιδεια εςθ' ἡ παιδων ὁλκη τε και αγωγη προς τον ὑπο του νομου λογον ορθον ειρημενον, και τοις επιεικεςατοις και πρεσβυτατοις δι' εμπειριαν ξυνδεδογμενον, ὡς οντως ορθος εςι.

552) de Legib. II. S. 60, 63, 65, 82.

553) de Republ. III. S. 291. seq.

Natur des Schönen an keinem schicklichern Platze, als hier, darstellen zu können. Wahrscheinlich verleitete die Doppelsinnigkeit der griechischen Worte καλος, αισχρος, καλλος, daß sie, wie in andern Sprachen, sowohl das Aesthetische als das Moralische bedeuten, den Plato, die Aehnlichkeit in dem Begriffe aufzusuchen; aber er hätte auch die Verschiedenheit nicht übergehen sollen. Daher wird das Prädikat der Schönheit nicht allein von Gegenständen des Gesichts und Gehörs, sondern auch von Gesetzen, Gesinnungen, Charaktern gebraucht 554).

Da dieses Prädicat so verschiedenen und entgegengesetzten Dingen beigelegt wird, die so sehr in ihren Merkmalen abweichen, auch selbst vergänglich und veränderlich sind; da aber die Schönheit selbst, als etwas Unveränderliches gedacht wird, welches sich immer gleich bleibt, so muß es eine ursprüngliche, absolute Schönheit geben, welche an sich an keinem Objecte angetroffen wird, sondern nur in der Idee existirt; und Objecte heißen darum schön, weil sie etwas haben, welches dieser Idee entspricht 555).

In

554) Symposium S. 245, 246. Hippias mai. S. 41. de Republ. III. S. 292.

555) Phaedo S. 227, 228. Cratylus S. 345. Hippias mai. S. 29. ουχ᾽ ὁιος᾽ ει μεμνησθαι, ὁτι το καλον αυτο ηρωτων, ὁ παντι, ᾡ αν προσγενηται, ὑπαρχει εκεινω καλῳ ειναι, και λιθῳ και ξυλῳ και ανθρωπῳ και θεῳ και ἁπαση πραξει και παντι μαθηματι; Symposium S. 247. ουδ᾽ αυ φαντασθησεται αυτο το καλον, ὁιον προσωπον τι, ουδε χειρες, ουδε αλλ᾽ ουδεν, ὡν σωμα μετεχει· ουδε τις λογος, ουδε τις επιστημη, ουδε που ον εν ἑτερῳ τινι, ὁιον εν ζωῳ, η εν γῃ, η εν ουρανῳ, η εν τῳ αλλῳ· αλλα αυτο καθ᾽ ἁυτο μεθ᾽ ἁυτου μονοειδες αει ον.

In diesem Begriff, welchen zu bestimmen das Geschäft des Philosophen ist, sucht Plato die Beantwortung der Frage: worin liegt der Grund, warum wir etwas schön oder häßlich nennen? Allein, um diese zu finden, hätte er zuvörderst das Geschmacksurtheil selbst zergliedern müßen, um darin die Merkmale des Schönen zu finden. Darauf kommt er aber gar nicht, weil nach seiner Ansicht die Idee der Schönheit schon in dem menschlichen Geiste liegt, demselben ursprünglich von der Gottheit mitgetheilt worden ist; und überhaupt die Schönheit als etwas Objectives betrachtet, wovon die Norm eben in jener Idee angetroffen wird.

Von den Untersuchungen über diesen Gegenstand, wissen wir nur sehr wenig. In dem Hippias wiederlegt er einige falsche Erklärungen von dem Schönen, (z. B. sie sey der gute Anstand (πρεπον) oder das Nützliche) woraus nicht viel Licht über seinen eignen Begriff hervorgeht. In dem Symposium ist mehr von der Liebe, welche das Schöne zum Gegenstand hat, als von dem Schönen selbst, die Rede. Indessen läßt sich doch sein Begriff aus einigen Aeußerungen errathen.

Was kann die absolute Schönheit anders seyn, als Regelmäßigkeit, Harmonie und Symmetrie? Denn wo wir diese an einem Objecte antreffen, da nennen wir dasselbe schön. Eben darin besteht aber auch das Wesen der Sittlichkeit und der geistigen Vollkommenheit des Menschen, wie wir oben gesehen haben [556]. Also findet eine gewisse Aehnlichkeit und Verwandtschaft zwischen Sittlichkeit oder Tugend und der Schönheit statt. Aber es ist auch ein Unterschied zwischen beiden. Schönheit ist ein Gegenstand der äußern Anschauung, Sittlichkeit aber ein

556) Philebus S. 317. μετριοτης γαρ και ξυμμετρια καλλος δηπου και αρετη πανταχου ξυμβαινει γιγνεσθαι.

ein Gegenstand des Denkens. Beide verhalten sich wie Grund und Folge. — Jede Tugend hat nehmlich gleichsam ihren eigenen Ton, ihre Miene und Bewegung, ihre besondere Art sich zu äußern. So wie nun jede Tugend und ihr Handeln eine durch die Vernunft bewirkte Harmonie und Ebenmaß ist, so trägt auch das Aeußere, worin sie sich gleichsam abdruckt, dasselbe Gepräge. Dieses wird nun auf besondere Gegenstände übergetragen, so, daß man an denselben eine Beziehung auf irgend eine Tugend oder Vollkommenheit des Geistes findet, oder vermißt; in dem ersten Falle ist der Gegenstand schön, in dem zweiten häßlich. — Ebenmaß und Regelmäßigkeit ist aber nicht nur die Folge der Vollkommenheit des Geistes, sondern auch des Körpers. **Schön ist also überhaupt alles, was sich auf eine Vollkommenheit des Geistes und des Körpers, oder auch eines bloßen Bildes derselben bezieht, und mit derselben als etwas Anschauliches in Zusammenhange steht, das Gegentheil ist das Häßliche**[557]).

Es giebt also zwei Arten der Schönheit, die **geistige** und die **körperliche**. Denn es kann ein Körper an Gestalt und Bewegung symmetrisch und harmonisch seyn.

557) de Legib. II. S. 62, 63. de Republ. III. S. 290, 291. ευλογια αρα και ευαρμοσια και ευσχημοσυνη και ευρυθμια ευηθεια ακαλουθει, ουχ ἡν ανοιαν ουσαν ὑποκοριζομενοι καλουμεν ὡς ευηθειαν, αλλα την ὡς αληθως ευ τε και καλως το ηθος κατεσκευασμενην διανοιαν. de Legib. II. S. 63. τα μεν αρετης εχομενα ψυχης η σωματος, ειτε αυτης ειτε τινος εικονος, ξυμπαντα σχηματα τε και μελη, καλα· τα δε κακιας αυ, τ' ουναντιον ἁπαν.

seyn, ohne daß das Innere des Geistes damit übereinstimmt; es ist aber auch der entgegengesetzte Fall möglich. Wenn aber beide Arten in einem Subjecte zusammen treffen, so ist es das schönste Object, was sich für Menschen denken läßt [558]).

Eine wichtige Bemerkung des Plato, welche weiter verfolgt, vielleicht mehrere Aufschlüsse über die Natur des Schönen herbeigeführt hätte, ist es übrigens, daß das Schöne mit einem eigenthümlichen angenehmen Gefühl begleitet wird. Allein nach seiner Ansicht ist dieses uninteressirte Wohlgefallen eine Folge der Schönheit, nicht ihr Wesen, und er hält es daher für einen Fehler, das Vergnügen zum Maaßstabe bei Beurtheilung des Schönen zu machen [559]).

Das

558) Symposium S. 245, 246 de Republ. III. S. 294, 295. ὁτου αν ξυμπιπτῃ εν τε τῃ ψυχῃ καλα ηθη ενοντα, και εν τῳ ειδει ὁμολογουντα εκεινοις και ξυμφωνουντα, του αυτου μετεχοντα τυπου, τουτ' αν ειη καλλιςον θεαμα τῳ δυναμενῳ θεαςθαι.

559) Philebus S. 290, 291. ταυτα γαρ ουκ ειναι προς τι καλα λεγω, καθαπερ αλλα, αλλ' αει καλα καθ' ἀυτα πεφυκέναι, και τινας ἡδονας οικειας εχειν, ουδεν ταις των κινησεων προςφερεις. de Legib. II. S. 89. ουκουν ἡδονῃ κρινοιτ' αν μονον εκεινο ορθως, ὁ μητε τινα ωφελειαν, μητε αληθειαν, μητε ὁμοιοτητα απεργαζομενον παρεχεται, μηδ' αυ γε βλαβην, αλλ' αυτου τουτου μονου ἑνεκα γιγνοιτο του ξυμπαρεπομενου τοις αλλοις της χαριτος, ἡν δη καλλιςα τις ονομασαι αν ἡδονην, ὁταν μηδεν αυτῃ επακολουθῃ. S. 90.

Das Wohlgefallen an dem Schönen, wenn es in den Charakter des Menschen übergeht, nennt Plato die Liebe (ερως). Und es erklärt sich nun, warum er einen so großen Werth auf die Liebe setzt, und sie als die Schule der Tugend betrachtet; denn sie ist im Grunde nichts anders als das moralische Gefühl mit dem Aesthetischen verbunden [560]).

Nach Bildung des ästhetischen und moralischen Gefühls ist das Hauptgeschäft der Erziehung die Entwickelung und Bildung der Vernunft, damit man in seiner eigenen Vernunft die Gründe für seine Handelsweise entwickele, welche bisher auf bloßen Gefühlen beruhete, und den moralischen Ueberzeugungen dadurch Festigkeit und Dauer gebe. Die Hauptsache ist dabei, der Vernunft die gehörige Richtung zu geben, daß sie nicht im Dienst der Sinnlichkeit stehe, sondern sich allein mit dem beschäftige, was wahr und gut an sich ist, und ihr alles übrige Streben unterzuordnen, damit man nicht sich selbst, sondern Wahrheit und Gerechtigkeit über alles schätze, und mit sich selbst vollkommen einig werde [561]).

Die

560) Symposium S. 235, 236. 245, 246. Phaedrus S. 301, 302, 303. de Legib. IV. S. 176. VII. S. 415. ὁ δε (ερως) παρεργον μεν την του σωματος επιθυμιαν εχων, ὁρων δε μαλλον η ερων, τη ψυχη δεοιτως της ψυχης επιτεθυμηκως, ὑβριν ἡγηται την περι το σωμα του σωματος πλησμονην· το σωφρον δε και ανδρειον και μεγαλοπρεπες και το φρονιμον αιδουμενος ἁμα και σεβομενος.

561) de Republ. VII. S. 134-136. IX. S. 239. de Legib. II, S. 58, 59. Timaeus S.

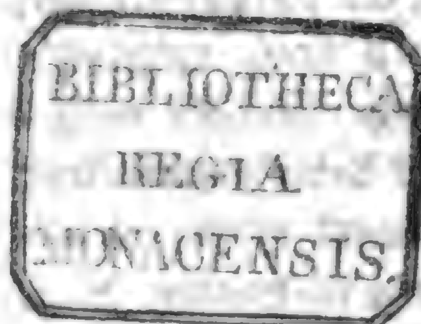
Dieses sind die Hauptsätze der Platonischen Philosophie, so weit wir sie aus seinen Schriften kennen. Daß sie ein zusammenhängendes, harmonisches Ganzes ausmachen, fällt in die Augen. Wenn man nichts weiter als dieses unter System versteht, so mag die Platonische Philosophie das erste, weit umfassende System des menschlichen Wissens heissen; nur kann es nicht auf die Würde von Wissenschaft Anspruch machen, weil es auf Sätzen beruhet, die entweder unerwiesen oder halbwahr oder gar unbegreiflich sind, und die Grundlage desselben einen Cirkel in sich schließt, welcher ihm alle Haltbarkeit raubt. Denn nach ihm ist die Gottheit als die absolute Ursache das Princip der Wesen der Dinge, und daher die Quelle aller Wahrheit und Erkenntniß; und doch muß die Existenz derselben erst durch die Vernunft erwiesen werden. Daß die Ideen die Formen sind, nach welchen die Dinge gebildet worden, läßt sich allenfalls wohl denken, aber nicht erweisen, und die Uebergehung einer Möglichkeit in Erklärung der Gattungsbegriffe, mußte die ganze Ideenlehre einem Manne von nüchternen Geiste, wie Aristoteles war, völlig verwerflich machen.

Plato legte eigentlich den ersten Grund zum **Dogmatismus** und insbesondere dem **Rationalismus**, indem er theils den Satz des Widerspruchs als Princip aller Wahrheit aufstellte, theils annahm, daß die Ideen angeborne reine Begriffe seyen. Beide Vorstellungsarten enthielten einiges Wahre und einiges Falsche unter einander gemischt, welches in alle folgende Systeme auf verschiedene Art überging, und bald ungeprüft angenommen, theils einseitig bestritten wurde. Der Haupt-irr-

S. 426. 427, 428, 431, 430. το δε δη παιδαγωγησου αυτο (νουν) μαλλον που και προτερον παρασκευαςεου εις δυναμιν, ότι καλλιςου και αριςου εις την παιδαγωγιαν ειναι.

irrthum, daß der Grundsatz des Widerspruchs das Princip auch der objectiven Wahrheit sey, wurde nicht angefochten, weil er das Fundament aller folgenden Systeme wurde.

Bei allem Einseitigen und Irrigen enthielt doch Platos Philosophie auch viele originelle Ansichten, manche wichtige Wahrheiten, und vorzüglich einen reichhaltigen Stoff zu weitern Untersuchungen; sie weckte und stärkte das Bedürfniß, in allem nach höheren Gründen zu forschen. Ein Hauptverdienst ist aber unstreitig die Begründung einer logisch strengen Methode, ohne welche wahrscheinlich kein Aristoteles aus Platos Schule hervorgegangen seyn würde, und die Aufstellung reinerer praktischer Grundsätze, welche auch nicht ohne Einfluß auf das wirkliche Leben waren.



Erster Anhang.

Chronologische Tafel

über die zweite Periode

der Geschichte der Philosophie.

Erster Anhang.

Chronologische Tafel

über die zweite Periode der Geschichte der Philosophie.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
399	95, 1	354	Die Sokratiker begeben sich nach Megara	
389	97, 4	365	Plato reist das erstemal nach Syracus	
384	99, 1	370	Aristoteles wird geboren	
	101		Pyrrho wird geboren	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
	102		Aristoteles kommt nach Athen	
367	103, 2	387		Der ältere Dionysius stirbt
364	104, 1	390	Zweite Reise des Plato nach Syracus	
361	104, 4	393	Dritte Reise des Plato nach Syracus	
357	105, 4	397		Dionysius in Sicilien wird von Dion bekriegt
356	106	398		Alexander wird geboren
348	108, 1	406	Plato stirbt	
347	108, 2	405	Aristoteles begiebt sich zum Hermias	
443	109, 2	411	Aristoteles wird Lehrer des Alexanders	
442	109, 3	412	Epikur wird geboren	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
	110		(Diodorus, Stilpo, Diogenes, Krates)	
339	110, 2	415	Speusipus stirbt	
			Xenokrates fängt an zu lehren	
337	110, 4	417		Schlacht bei Chäronea
336	111, 1	418		Tod des Königs Philipp, Regierungsantritt Alexanders
335	111, 2	419	Aristoteles fängt an in dem Lyceum zu lehren	
324	114, 1	430	Diogenes der Cyniker stirbt	Tod Alexanders des Großen
				Ptolemäus Lagi in Aegypten
322	114, 3	432	Aristoteles stirbt	
	116		Arcesilaus geboren	
314	116, 3	440	Xenokrates stirbt	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
	120		Zeno ist berühmt	
	123		Pyrrho stirbt	
285	123, 4	469		Ptolemäus Philadelphus König in Aegypten
280	125, 1	474	Chrysipp geboren	
270	127, 2	483	Epikur stirbt	
	129		Cleanthes ist berühmt Zeno stirbt	

Zwei-

Zweiter Anhang.

Litteratur

der

Geschichte der Philosophie.

Zweiter Anhang.

Litteratur
der
Geschichte der Philosophie.

1) Ueber Sokrates.

Sokratische Unterhaltungen über das Aelteste und Neueste aus der christlichen Welt. Ein Versuch. Leipzig 1786. 8.

Sokrates von W. F. Heller. Frankfurt am Main 1789. 2 Th. 8.

La Vie de Socrate par Franç. Charpentier. 3. Ed. Amsterd. 1699. 12. Deutsch von Thomasius. Halle 1720. 8.

Jac. Guil. Mich. Waſſer Diſſertat. de vita, fatis atque philoſophia Socratis. Oettingen 1720. 4.

The Life of Socrates — by Gilbert Cooper. London 1749. 8.

J. Hacker (Praeſ. Fr. Volkm. Reinhard) Imago vitae morumque Socratis e ſcriptoribus vetuſtis. Wittenb. 1787. 4.

Joan Luzac Oratio de Socrate cive. Leiden 1796. 4.

Frid. Guil. Sommeri (Praeſ. Frid. Menzio) Diſſ. de Socrate nec officioſo marito, nec laudando patre familias. Leipzig 1716. 4.

Jo. Mat. Gesneri Socrates ſanctus paederaſta im zweiten Bande d. Commentat. Soc. reg. Götting.

Jo. Andr. Kamm (Praeſ. J. Schweighaeuſer) Comment. Mores Socratis ex Xenophontis Memorab. delineati. Strasburg 1785. 4.

Claude Franç. Fraguier Diſſertation ſur l'ironie de Socrate, ſur ſon pretendu Démon familier, et ſur ſes moeurs. In Memoir. de l'Acad. des Inſcr. Tom. IV. und Deutſch in Hißmanns Magaz. für die Philoſophie, 2 B.

Gott-

Gottfr. Olearii Differt. de Socratis Daemonio. Leipzig 1702.

Chr. Meiners von dem Genius des Sokrates, im 3. Bande seiner vermischten philosophischen Schriften.

(Mehrere dahin gehörige Abhandlungen im deutschen Museum, Berliner Monatsschrift — — —)

Ueber den Genius des Sokrates. Frankfurt und Leipzig 1777. 8.

Ueber den Genius des Sokrates von B. J. C. Justi. Leipzig 1779. 8.

An Essay on the Demon or divination of Socrates by R. Nares. London 1783. 8.

Der Genius des Sokrates. Ein Traum. In Cäsars Rhapsodien. Leipzig 1788. 8.

Ueber den Proceß des Sokrates von Tychsen in der Bibliothek der alten Litteratur und Kunst, 1, 2. Stück.

Sigism. Frid. Dresigii epistola de Socrate iuste damnato. Leipzig 1738. 4.

Ueber die Verurtheilung des Sokrates von Nachtigall in der deutschen Monatsschrift. 1790. Jan. S. 127.

K. L. Richter de libera, quam Cicero vocat Socra. s contumacia Commentat. I—III. Kassel 1788, 1789, 1790. 4.

Car.

Car. Em. Kettneri Dissert. de Socrate mortem minus fortiter subeunte. Leipzig 1735. 4.

Frid. Menzii Diss. de Socratis methodo docendi in scholis non omnino proscribenda. Leipzig 1740. 4.

J. Ch. Lossius de arte obstetricia Socratis. Erfurt 1785. 4.

C. F. L. Simon (Praes. Krug) Dissertatio de Socratis meritis in philosophiam rite aestmandis. Wittenberg 1797. 4.

Godofr. Wilh. Pauli Dissert. de philosophia morali Socratis. Halle 1714. 4.

The Socratic System of Moral, as delivered in Xenophon's Memorabilia, by Edward Edwards. Oxford 1773. 8.

Jac. Guil. Feuerlini Dissert. de jure naturae Socratis. Altdorf 1719. 4.

Lud. Theoph. Mylii Dissertat. de Socratis Theologia. Jena 1713. 4.

Joh. Fr. Auffschlager (Praes. J. Schweighaeuser) Comment. Theologia Socratis ex Xenophontis Memorabilib. excerpta. Straßb. 1785. 4.

Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unsterblichkeit der Seele von W. G. Tennemann. Jena 1791. 8.

2) Ueber

2) Ueber die Cyniker.

Georg. Gottfr. Richter Diſſert. de Cynicis. Leipzig 1701. 4.

Chr. Gottl. Joecher Progr. de Cynicis nulla re teneri volentibus. Leipzig 1743. 4.

Frid. Mentzii Progr. de Cyniſmo, nec philoſopho, nec homine digno. Leipzig 1744. 4.

3) Ueber die Cyrenaiker.

Ariſtippus philoſophus Socraticus ſiue de eius vita moribus et dogmatibus commentarius (auct. Frid. Mentzio). Halle 1719. 4.

Batteux developpement de la morale d'Ariſtippe (in Mem. de l'Acad. des Inſcript. Tom. XXVI. Deutſch in Hißmanns Magazin. 4 B.)

Henr. Kunhardt Diſſert. de Ariſtippi philoſophia morali. Helmſtädt 1796. 4.

J. J. Rambach Progr. de Hegeſia πεισιθανατῳ 1771. 4. Auch in ſeiner Sylloge Diſſert. ad rem literariam pertinentium. Hamburg 1790. 8.

4) Ueber die Megariker.

Jo. Caſp. Guntheri Diſſ. de modo diſputandi Megarica. Jen. 1707. 4.

J. Im.

J. Im. Walch Comment. de philosophiis veterum eristicis. Jen. 1755. 4.

Spalding vindiciae philosophorum Megaricorum vor seinen Commentar in primam partem libelli de Xenoph. Zenone et Gorgia.

Schwab's Bemerkungen über Stilpo in Eberhards philosophischem Archiv. 2 B. 1 Stück.

J. F. Gräffe Diss. quae iudiciorum analyticorum et syntheticorum naturam iam longe ante Kantium antiquitatis scriptoribus non fuisse perspectam, contra Schwabium probatur. Göttingen 1794. 8.

5) Ueber die ältesten Pyrrhonier.

Jac. Arthenii Dissert. de Philosophia Pyrrhonia. Upsal 1708.

Jo. Gottl. Münch Dissert. de notione ac indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi. Altdorf 1796. 4.

God. Ploucquet Dissert. de Epoche Pyrrhonis. Tübingen 1758. 4.

Jac. Bruckeri Observatio de Pyrrhone a scepticismi universalis macula absolvendo in Miscellan. Lips. Tom. V. und Bruckeri Miscellan. histor. philosoph.

Ch.

Ch. Vit. Kindervater Diss. Adumbratio quaestionis: an Pyrrhonis doctrina omnis tollatur virtus. Leipzig 1789. 4.

Is. Frid. Langheinrich Dissert. I. II. de Timonis vita, doctrina, scriptis. Leipzig 1720, 1721.

6) Ueber Plato.

Apuleius, Diogenes Laert.

Vita Platonis ex Cod. Vindob. in der Bibliothek der alten Litteratur und Kunst, 5 St.

Guarini vita Platonis in der Uebersetzung der Plutarch. Lebensbeschreibung. Basel 1535.

Marsilii Ficini vita Platonis vor seiner lateinischen Uebersetzung des Plato und in seinen Werken.

Phil. Melanchthon, oratio de vita Platonis in dem 2 B. seiner Reden.

Joh. Mich Bosch vita Platonis vor seiner Ausgabe der Apologie Sokratis. Straßburg 1591. 8.

Fleury Discours sur Platon an dessen Traité du chois et de la methode des etudes.

Vies d'Epicure, de Platon et de Pythagore par M.. Amsterdam 1752. 12.

La vie de Platon avec l'exposition des principaux dogmes de sa philosophie par Mr. Dacier an der Uebersetzung der Werke des Plato.

Re-

Remarks on the Life and Writings of Plato, with answers to the principal objections against him, and a general view of his Dialogues. Edinburg 1760. 8. Entwurf von Platons Leben, nebst Bemerkungen über dessen schriftstellerischen und philosophischen Charakter, aus dem Engl. mit Anmerkungen und Zusätzen von K. Morgenstern. Leipz. 1797. 8.

Plato über ihn und seine Philosophie. Altona 1790. 8.

De vita Platonis Disp. Praes. M. Frykwall, Resp. A. Folker. Lund. 1797.

Corsini Dissertatio de natali die Platonis, eiusque aetate et itineribus in Gori Symbol. liter. T. VI.

Jo. Guil. Jani Dissertat. de institutione Platonis. Wittenberg 1706. 4.

Jo. Guil. Jani Dissert. de peregrinatione Platonis. Wittenberg 1706. 4.

Christ. Ritter de praeceptoribus Platonis. Greifswalde 1701. 4.

System der Platonischen Philosophie von Wilh. Gottl. Tennemann. 4 B. Leipzig 1792—1795. 8.

Alcinous de doctrina Platonis.

Joh. Bapt. Crispi liber de Platone caute legendo. Rom 1594. Fol.

Lud. Morainvilliere Examen Philosophiae Platonicae. 1650. 8.

A free

A free and impartial censure of Platonic Philosophy by Sam. Parker. London 1666. 4.

Joh. Bapt. Bernardi Seminarium totius Philosophiae, T. II. Platonis, Platonicorumque doctrinam, definitiones etc. complectens. Venedig 1599. Fol.

Petri Calannae Philosophia senior, Sacerdotia et Platonica. Palermo 1599. 4.

Rud. Goclenii Idea Philosophiae Platonicae, Marburg 1612. 8.

Joh. Bapt. Weiganmeieri Dissert. de Philosophia Platonis. Tübingen 1623. 4.

Aug. Mag. Kraft de notione philosophiae in Platonis ἐρασταῖς. Leipzig 1786. 4.

J. A. Eberhard's Abhandlung über den Zweck der Philosophie, und über die Mythen des Plato, in seinen neuesten vermischten Schrift. Halle 1788. 8.

G. E. Schulze de summo secundum Platonem Philosophiae fine. Helmstädt 1789. 4.

Mag. Dan. Omeisii Dissert. de illo Platonis effato: philosophia est meditatio mortis. Altdorf 1688. 4.

H. Ph. C. Henke Dissert. de philosophia mythica Platonis inprimis. Helmstädt 1776.

J. Jac. H. Nast Progr. de methodo Platonis philosophiam tradendi dialogica. Stuttgard 1787.

Franc. Patricii Plato mysticus et exotericus et Aristoteles mysticus et exotericus. Venedig. 1591. Fol.

Georg. Paschius de re literaria potissimum morali Platonis. Kiel 1706. 8.

Jo. Fr. Dammann Dissert. I. II. de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Helmstädt 1792. 4.

Scipionis Agnelli disceptationes de ideis Platonis. Venedig 1615. 4.

Sibeth Dissert. de ideis Platonicis. Rostock 1720. 4.

Jac. Thomasii Oratio de ideis Platonis, in seinen Orationibus No. XIII.

Jac. Brucker Dissert. de convenientia numerorum Platonicorum cum ideis Platonis, S. bei den Pythagoräern.

G. E. Schulze Dissert. de Ideis Platonis. Wittenberg 1787. 4.

Theoph. Faehse Dissert. de Ideis Platonis, Leipzig 1795. 4.

F. V. L. Plessings Abhandl. über die Ideen des Plato in Cäsars Denkwürdigkeiten, 3 B. Leipzig 1786. 8.

De ideis Platonicis Disp. Praes. Matthia Fremling Resp. von Schantz. Lund. 1795.

Jo. Andr. Buttstedt Progr. de Platonicorum reminiscentia. Erlangen 1761. 4.

Jo. Chil. Sprembergeri Oratio de praestantia et utilitate artis dialecticae, deque definitione eiusdem Platonica. Wittenberg 1598. 8.

J. J. Engels Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus den Platonischen Dialogen zu entwickeln. Berlin 1780. 8.

F. V. L. Plessings Memnonium, 2 B. S. 291.

Ebend. Versuch zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums (metaphysisches System des Plato.)

Mars. Ficini Theologia Platonica. Florenz 1482. Fol.

Pauli Benii Eugubini Theologia Platonis et Aristotelis. Pavia 1624. 4.

Es. Pufendorfii Dissert. de Theologia Platonis. Leipzig 1653.

Henr. Fergii Dissert. de Theologia Platonis. Giessen 1664.

Jo. Weisii Dissert. de Theologia Platonis. Giessen 1683.

Joh. Phil. Treuneri Theologia Platonis et Aristotelis comparata. Jena 1690. 4.

Joh. Friedr. Wucherer Dissert. II. de defectibus Theologiae Platonis. Jena 1706.

The Theology of Platon by Ogilvie. London 1793. 8.

(Souverain) Le Platonisme devoilé ou Essay touchant le Verbe Platonicien. Cölln 1700. 8.

Balth. Stolberg Dissert. de λογῳ et νῳ Platonis. Wittenberg 1676.

(Tennemann) Ueber den göttlichen Verstand in Paulus Memorabilien, 1. Stück.

Nic. Hier. Gundling de Atheismo Platonis in den Gundlingianis, 43 Th.

Joh. Jac. Zimmermann de Atheismo Platonis. — Ejusdem Vindiciae Dissertat. de Atheismo Platonis contra Gundlingium. Beide Abhandlungen in den Amoenitat. literar. 11. 13 Tom.

Chr. Meiners Histor. de vero Deo.

D. Tiedemann über Plato's Begriff von der Gottheit in Memoires de a Societé d. Antiquit. de Cassel. Tom. I.

J. G. A. Oelrichs Commentatio de doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marburg 1788. 8.

Chr. Meiners Betrachtung über die Griechen, das Zeitalter des Plato, über den Timäus dieses Philosophen, und dessen Hypothese von der Weltseele.

Chr.

Chr. Meiners Abhandlung über die Natur der Seele, eine Platonische Allegorie. Beide Abhandlungen in dem 1sten Bande seiner vermischten Schriften.

C. L. Reinholds Abhandlung über die rationale Psychologie des Plato, im ersten Bande seiner Briefe über die Kantische Philosophie.

E. G. Lilie Dissert. Platonis sententia de natura animi. Göttingen 1790. 8.

Joh. Nic. Hartschmidt Dissert. Plato de immortalitate animi. Straßburg 1698.

Sam. Weikhmann Dissert. de Platonica animorum immortalitate. Wittenberg 1740.

Christ. Ernst de Windheim examen argumentorum Platonis pro immortalitate animae humanae. Göttingen 1749.

Moses Mendelssohn Phädon.

W. G. Tennemanns Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unsterblichkeit.

Joh. Frid. Hilleri Dispur. de campo veritatis Platonicae. Wittenberg 1741. 4.

Chrysostomi Javelli Dispositio moralis philosophiae Platonicae. Venedig 1536. 4.

Magn. Dan. Omeisii Ethica Platonica. Altdorf 1696. 8.

Gottl. Hansch de Enthusiasmo Platonis. Leipzig 1716. 4.

Joh. Zentgravii Specimen doctrinae iuris nat. secundum disciplinam Platonicam. Straßburg 1679. 4.

Chrys. Javelli Diopositio philosophiae civilis ad mentem Platonis. Venedig 1536. 4.

Joh. Sleidani summa doctrinae Platonis de republica et de legibus. Straßburg 1548. 8.

Joh. Jac. Leibnitz Dissertat. Respublica Platonis. Leipzig 1676. 4.

Car. Morgenstern de Platonis republica commentationes tres. Halle 1794. 8.

